LITERA

FOCUS BERLIN-MARIENBAD

Mario Farina

Între utopie şi revoluţie

Marcuse. Tra utopia e rivoluzione
Mario Farina
© Mario Farina, 2016

Proiect editorial: Bonalletra Alcompas, S.L
© Ilustraţie copertă: Nacho Garcia
Design copertă: Víctor Fernández şi Natalia Sánchez pentru Asip, S.L.
© Fotografii: Toate imaginile din această carte aparţin domeniului public, cu excepţia celei de la p. 15. Ullstein Bild/Getty Images, şi celei de la p. 20, Bundesarchiv, Bild 183-15304-0097/CC-BY-SA

Editura Litera
tel.: 0374 82 66 35: 021 319 63 90; 031 425 16 19 e-mail: contact@litera.ro
www.litera.ro

Marcuse. între utopie şi revoluţie
Romina Caja

Copyright © 2021 Grup Media Litera
Toate drepturile rezervate

Traducere din limba italiană de Georgiana Nuţu

Editor: Vidraşcu şi fiii
Coordonare serie şi redactare: Cosmin Perta
Corector: Ionel Palade
Prelucrare copertă: Bogdan Mitea Tehnoredactare şi prepress: Bogdan Coscaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CAJA, ROMINA

Marcuse: între utopie şi revoluţie / Romina Caja -
Bucureşti: Litera, 2021

ISBN 978-606-33-8358-8

1

HERBERT MARCUSE

între utopie şi revoluţie

Mario Farina

LITERA
Bucureşti

CUPRINS

Introducere *7*

între marxism şi Heidegger 13

Formarea la Weimar 14
Existentă şi revoluţie 23
Ontologie şi istorie 40

Statele Unite şi teoria revoluţiei 47

O nouă raţionalitate 47
Filosofic şi teorie critică 5
6
Realitate şi critică 57
Raţiune şi revoluţie 62

Psihanaliză şi societate 73

Utopie şi dorinţă 73
Eros şi civilizaţie (I): polemica 80
Eros şi civilizaţie (II): reprimare şi utopie 84

Din Eros şi civilizaţie *(I)* 8
7

Din Eros şi civilizaţie *(II)* 94

Utopia pusă la încercare **101**

Instincte şi conciliere 101

Omul unidimenisional 108

Din Omul unidimenisional *(I)* 114

Din Omul unidimenisional *(II)* 121

Imaginea prezentată în acest eseu răspunde ideii unei dinamici sociale contorsionate între sistemul economic dominant şi opoziţia politică în cadrul societăţilor ultraindustrializate.

Marcuse descrie o lume în care, de-acum, este aproape imposibil să se dezvolte o opoziţie reală cu caracter radical şi revoluţionar în contextul capitalismului târziu. De fapt, societatea a dezvoltat o capacitate incredibilă de neutralizare a oricărei forme de atac împotriva sa. Societatea s-a transformat într-o societate a bunăstării şi clasele sociale slabe îşi văd răsplătită inactivitatea politică printr-o concesionare progresivă a drepturilor civile şi a bunurilor de consum. Deci pe această bază se poate explica, şi interpreta analitic, falimentul contestării juvenile din 1968, în care mişcarea revoluţionară a reintrat rapid în rândurile societăţii de consum şi în instituţiile acesteia.

însă Marcuse consideră că motivaţiile acestei destrămări nu constau atât în poziţia burgheză, în linii mari, a mişcării. Critica lui este una care are prea puţin de împărţit cu cea dezvoltată de Pasolini în poezia *PCI pentru tineri,* acolo unde acesta se adresează studenţilor protagonişti ai ciocnirilor din Văile Giu- lia, spunând:

Aveţi mutre de băiatul lu’ tăticu’. Vă urăsc cum îi urăsc
*
pe taţii voştri.
Rasa bună nu minte.
Aveţi acelaşi ochi rău.
Sunteţi fricoşi, nehotărâţi, disperaţi (foarte bine!), dar ştiţi şi cum să fiţi agresori, şantajişti, încrezători şi neruşinaţi: prerogative mic-burgheze, dragilor.

Când ieri, în Văile Giulia, v-aţi luat la trântă cu poliţiştii, Eu ţineam cu poliţiştii.[11]

Cuvintele lui Pasolini priveau clasa socială de provenienţă a studenţilor, adică pe mic-burghezi, comparând-o cu originea proletară a forţelor de ordine. Şi invectiva lui Marcuse nu seamănă nici cu invectiva psihanalistului Lacan, care, furios, le răspundea studenţilor care îl contestau: „Ca revoluţionari, voi sunteţi nişte nebuni care cer un stăpân nou şi îl veţi avea”.

Marcuse vede mai curând o dinamică precisă de reprimare treptată care se declanşează în cadrul societăţii industrializate. Aşadar, în acest sens, şi toleranţa poate fi represivă în clipa în care tolerează opoziţia numai pentru a o putea absorbi şi dezamorsa

---

11 P.P. Pasolini, // *Pci ai giovani, „Nuovi Argomenti",* 10, aprilie-iunie 1968

liniştit. Lumea pe care o reprezintă Marcuse în scrierile sale de maturitate, în linii mari plecând de la *Eros şi civilizaţie* (1955), seamănă, mai curând, cu acele distopii care începeau să fie citite la finele anilor 1930 şi al căror maestru, Aldoux Huxley, era foarte citit de autorii teoriei critice.[12] Dacă s-ar vrea să se caute o imagine pertinentă, ar trebui să se spună că *Omul unidimensional* descris de Marcuse pare mai curând un locuitor al acelei *Brave New World,* al acelei *Lumi noi* descrise de Huxley. în loc de o violenţă sistematică ce elimină orice formă de disidenţă, Marcuse vede clar o operă subtilă şi constantă de asimilare de către societate a oricărui gen de expresie disonantă cu propria structură. Minorităţii revoltaţilor li se opune o „majoritate tăcută", după cum o numea în Italia acelor ani Massimo De Carolis, fondator al mişcării cu acelaşi nume, care sufocă preventiv orice posibilă capacitate de acţiune. Şi aceasta este o dinamică recunoscută ca obiectivă, deoarece este legată de raportul istoric între producţie, nevoi şi dezvoltare tehnologică.

înainte de a ajunge la aceste poziţii cu privire la societatea industrializată, Marcuse a străbătut însă

---

12 Marcuse însuşi a prezentat o prelegere despre *Lumea nouă a lui Huxley* la o conferinţă la Institutul pentru Cercetarea Socială din Los Angelesîn 1942: D. Claussen, *The American Experience of the Criticai Theorists,* în *Herbert Marcuse. A Criticai Reader,* ed. by J. Abromeit and W.M. Bobb, New York-Londra, 2004, p. 53.

un traseu filosofic lung şi complicat. între anii 1920-1930 studiază în Germania, ca elev al lui Martin Heidegger, încercând o conciliere complexă între poziţiile existenţiale ale acestuia din urmă şi filosofia marxistă. După cum bine se poate înţelege, apropierea lui Heidegger de naţional-socialism Pa silit pe Marcuse, evreu şi marxist, să se în- doiască de propriile poziţii. Tot în acei ani a fost constrâns să părăsească Germania, împreună cu toţi exponenţii Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt (Şcoala de la Frankfurt), şi să-şi găsească refugiu în Statele Unite. în 1972, la douăzeci şi cinci de ani după ce încetase orice raport cu Heidegger, Marcuse va reveni cu un interviu despre controversatele poziţii ale autorului operei *Fiinţă şi timp* şi, privitor la adeziunea lui Heidegger la naţional-socialism, va spune că „aici nu este vorba nici despre o rătăcire, nici despre o greşeală, ci despre o adevărată trădare a filosofiei ca atare"; va adăuga că Heidegger nu s-a limitat să-şi plece capul în faţa naţional-socialismului, el „l-a idolatrizat pe Hi- tler şi i-a îndemnat pe studenţii lui să facă la fel"[13].

Cu toate acestea, aspectul existenţialist al gândirii sale de tinereţe, cultivat tocmai în umbra lui Heidegger, într-un anumit fel va rămâne prezent pe

---

13 H. Marcuse, *Politica lui Heidegger,* în *Dimensiunea estetică. 0 educaţie politică între revoltă şi transcendenţă,* pp. 247-275

tot parcursul filosofiei sale, după cum a recunoscut Habermas.[14] Exact acest element existenţialist, pe care îl

14 J. Habermas, Premisă, în *Răspunsuri către Marcuse,* ed. J. Habermas, trad. it. A. Frioli, A. Illuminati, G. Sparti, Bari, 1969, p. 9

va împărtăşi cu un alt marxist ca Sartre, îi va permite să elaboreze o concepţie originală despre marxism, schimbând structurile istorice potrivit unui interes deschis umanist. în felul acesta, originala lui versiune despre teoria critică se deosebeşte, de exemplu, de cea a lui Adorno printr-o prezenţă hotărât mai marcantă a elementului utopic, precum şi a ideii de acţiune politică. Departe de deriva liberală pe drumul căreia o apucaseră unii marxişti cum ar fi Fromm, şi în acelaşi timp departe de rigiditatea sovietică a marxismului unuia dintre maeştrii săi, Lukács, Marcuse a încercat întotdeauna să folosească o critică radicală a societăţii, luând contact strâns cu evenimentele istorice şi fără a face vreo conce- sie unei lumi care, credea el, redusese *Omul unidimenisional.*

Dacă-l citeşti azi pe Marcuse, el se poate dovedi, în unele fragmente, chiar surprinzător. Dinamica pe care deja o întrevedea la începutul anilor 1960, cu timpul, şi-a dezvăluit toată coerenţa, înţeleasă de unii ca profetică. însă nu este vorba despre un profet, ci de un observator inteligent şi ager al dinamicii sociale care, să nu uităm, a putut vedea cu ochiul privilegiat al unui cetăţean al Statelor Unite. Printre teoreticienii Şcolii de la Frankfurt, Marcuse a fost cel care s-a integrat cel mai bine în America, probabil pentru că-i cunoştea mai îndeaproape dinamica. Pe

drept cuvânt, întreaga Europă şi Italia mai ales trebuiau să trăiască încă două decenii de conflict social exasperat şi explicit înainte să se asemene cu acea societate pacificată care începea să fie Statele Unite. Trebuia să se treacă prin deziluzia faţă de mişcarea studenţească, prin acutizarea luptei, prin masacre, terorism politic; însă azi, dacă afirmaţiile lui Marcuse sunt citite fără prejudecăţi, riscă să sune mai mult ca un diagnostic decât ca un avertisment.

Intre marxism şi Heidegger

După cum aminteşte Gian Enrico Rusconi, primii ani de intelectual şi de filosof ai lui Herbert Marcuse au fost rezumaţi

» > prin formula simplificatoare care aduce în cauză linia *Heideg- gerddarxismusd* Prin această expresie lapidară se înţelege gruparea tendinţelor care l-au ghidat pe Marcuse aproximativ în perioada de la sfârşitul anilor 1920 până la jumătatea anilor 1930, respectiv în acel arc de timp care cuprinde prima maturizare filosofică şi emigrarea sa în Statele Unite. Ar fi vorba despre o încercare de a combina instanţa pur politică şi revoluţionară care derivă din marxism, cu atenţia acordată sferei existenţei umane, preluată, în schimb, de la gândirea autorului lucrării *Fiinţă şi timp,* care fusese publicată în 1927. Dacă

este drept să se insiste pe caracterul simplificator al acestei etichete, care, de exemplu, elimină raportul complex pe care îl are tânărul Marcuse cu filosofía hegeliană, pe de altă parte, nu i se poate nega o anumită eficacitate explicativă. Marcuse se formează într-o perioadă foarte

[6] G.E. Rusconi, *Introducere.* în H. Marcuse, *Marxism şi revoluţie. Studii 1929-1932.* trad. it. de A. Şoimi, Torino. 1975, p. VII

complicată şi stratificată a istoriei culturale europene, o perioadă în care se intersectează tendinţele cele mai diverse, în încercarea de a da un răspuns filosofic atât crizei intelectuale, cât şi celei sociale pe care o trăia vechiul continent. Este vorba, după cum se înţelege din datarea pe care am propus-o, de atât de mult discutata Republică de la Weimar, care se situează între sfârşitul Marelui Război şi venirea Ia putere a lui Hitler.

A expune gândirea lui Marcuse impune să se înceapă încheind socotelile cu această perioadă complexă de tinereţe a formării sale. Astfel, nu va fi deloc uşor să înţelegem cum tânărul filosof german a vrut să încerce să adune într-o unică paradigmă conceptuală o filosofie revoluţionară şi practică, aşa cum este cea a lui Marx cu o gândire, cea a lui Heidegger, care, în mai multe rânduri, a fost acuzată de conservatorism, chiar plecând de la poziţiile

politice pe care Heidegger şi le-a asumat public. Despre Heidegger s-a vorbit chiar ca despre un gânditor din cadrul tendinţelor de fond care au permis apariţia naţionalismului socialist, şi acest lucru l-a făcut, de exemplu, Theodor Adorno[7], care a împărtăşit cu Marcuse nu numai condiţia de emigrat, ci şi adeziunea la Institutul de Cercetări Sociale, respectiv nucleul instituţional al asa-numitei Scoli de la Frankfurt.

Formarea la Weimar

Marcuse se naşte în 1898 într-o familie de negustori burghezi evrei din Berlin. încă de tânăr este implicat decisiv în treburile politice germane. în 1917, înainte de a-şi începe studiile universitare, seînscrieîn Partidul Social Democrat German (SDP) care,

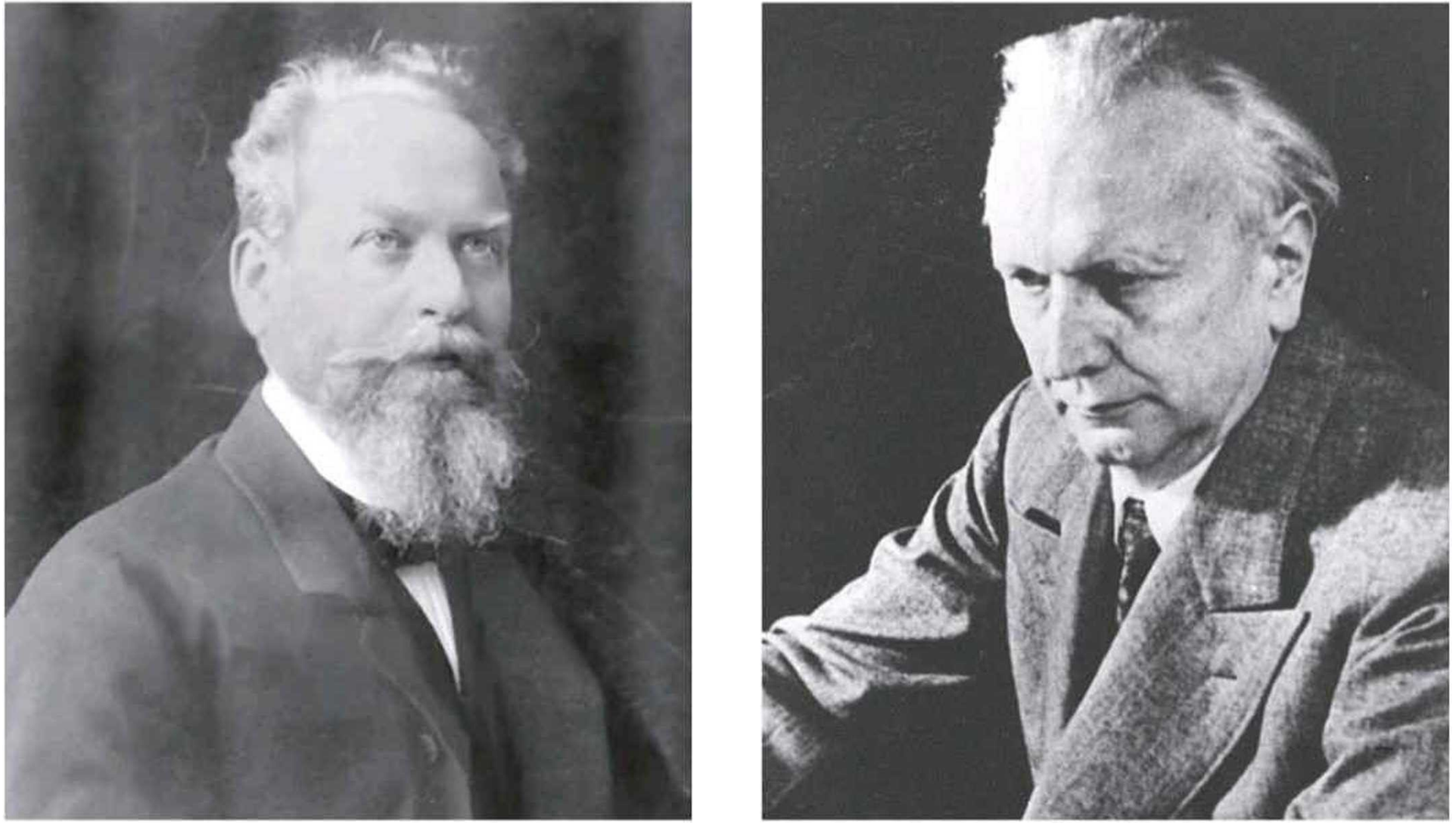
Th.W. Adorno. *Jargonul autenticităţii,* trad. it. de P. Lauro, Tonno, 1989

în acei ani, trecea printre puternică fază de schimbare. Dar în 1919 părăseşte partidul, profund marcat de felul în care soci- abdemocraţia favorizase înăbuşirea revoltelor spartachiste şi asasinarea Rosei Luxemburg şi a lui Karl Liebknecht. începând din 1918 studiază la Berlin, după ce evitase să se înroleze în război din cauza unor probleme de vedere, după cum singur spune în propriul *curriculum* anexat tezei

de doctorat.[15]

După patru semestre de studiu în capitală, se mută în sudul Germaniei, la Freiburg, unde, în doi ani, obţine titlul de doctor cu o teză intitulată *„Romanul artistului" în literatura germană,* susţinută în 1922 şi publicată abia în 1978, în primul volum al operelor sale complete. Importanţa şederii sale la Freiburg este

15 H. Marcuse, *Curriculum,* în *..Romanul artistului" în literatura germană. De la „Sturm und Drang" la Thomas Mann.* trad. it. de R. Şoimi, Torino, 1985. p. 445



Edmund Husserl şi Karl Jaspers

legată, în mod special, de numele profesorilor care predau la acea universitate. Din 1916, catedra de filosofie era condusă de Edmund Husserl, al cărui nume este legat de înfiinţarea disci- plinei numite fenomenologie. în 1928 catedra va fi ocupată de Martin Heidegger, a cărui faimă era deja destul de mare, în ciuda vârstei sale tinere. O anecdotă povesteşte că, în 1920, soţia lui Husserl i Ea prezentat pe Heidegger lui Karl Jasper, definindu-l *„das phänomenologische Kind meines Mann',* „copilul fenomenologic al soţului meu”[11].

Şi tocmai cu Heidegger va lucra Marcuse începând

cu anul 1928 la lucrarea de abilitare, care, în Germania, corespunde studiului prin care un tânăr sârguincios trebuie să dea dovadă că este potrivit să obţină titlul de docent. însă proiectul nu va fi [16]

16 M. Lilla, *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen.* München, 2001, p. 4

definitivat, deoarece Marcuse, din cauza politicilor antisemite ale regimului nazist, va fi silit să părăsească mai întâi universita- tea şi apoi ţara.

Atât fenomenologia lui Husserl, cât şi, ulterior, ontologia lui Heidegger au reprezentat pentru cultura germană o încercare de a găsi o cale de ieşire din problemele care fuseseră puse de filoso- fie între sfârşitul secolului al XIX-lea şi primii ani ai secolului XX. Pe atunci gândirea filosofică germană trăia o fază tumultuoasă, încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea se simţea o nemulţumire puternică faţă de prăbuşirea marii filosofii germane. Idealismul promisese să ofere gândirii o bază sistematică şi, în primele două decenii ale secolului al XIX-lea, părea că-şi ţinuse promisiunea. Hegel îşi publicase sistemul filosofic şi, prin asta, părea că se poate declara încheiată căutarea unui fundament filosofic. însă, cum se întâmplă întotdeauna, curând s-a dovedit clar că situaţia, în realitate, era puţin mai complicată. Deja în a doua jumătate a acelui secol, mulţumită unor gânditori ca Nietzsche şi Marx, fără a uita importanţa lui Kierkegaard, se declanşase o nouă criză fundamentală. Gândirea pur speculativă şi transcendentală pe care idealismul o înţelesese ca soluţie filosofică părea acum insuficientă. După cum a avut posibilitatea să scrie Karl Löwith, „criticile aduse de Marx şi de Kierkegaard separă exact ceea

ce unificase Hegel; amândoi îi ruinează concilierea raţiunii cu realitatea” şi Nietzsche afirmă că, din punctul lui de vedere, Hegel, printr-o poziţie teologică împăciuitoare, „şi-a distrus marea iniţiativă”[17].

?

Astfel, apar acele filosofii care urmăresc până la capăt calea îndoielii şi a disperării, nemulţumindu-se niciodată cu ceea ce apare conciliant şi armonios. Pe scurt, avem de-a face cu autori ca Marx şi Nietzsche, care, alături de Freud, vor reprezenta puncte de referinţă ale gândirii lui Marcuse, precum şi a celorlalţi adepţi ai Scolii de la Frankfurt. Când Marcuse îsi termină studiile, filo-

sofia germană e ocupată cu un fel de revizuire profundă a propriilor structuri de fond. Ca mărturie a acestui lucru putem aminti o conferinţă ţinută de Adorno în 1931, cu răsunătorul titlu *Actualitatea filosofici,* în care tânărul gânditor din Frankfurt enumeră principalele şcoli filosofice din epocă, arătându-le incapacitatea de a da un răspuns eficient la problemele vremii.[18] Numele menţionate, în afara deja citatelor episoade filosofice ale fenomenologiei şi ale ontologiei lui Heidegger, sunt în principal cele ale

---

17 K. Löwith, *De la Hegel la Nietzsche,* trad. it. de G. Colli, Torino, 1949, pp. 223 şi respectiv 291

18 Th.W. Adorno, *Actualitatea filosofiei,* în *Actualitatea filosofiei. Teze despre originile gândirii critice,* trad. it. de M. Farina, Milano-Udine, 2009

neokantianismului, istorismului, neopozitivismului şi filosofici vieţii.

De fapt, aceste şcoli filosofice au dominat panorama culturală a Germaniei primelor decenii ale secolului trecut. în scop sociologic, trebuie să amintim o împrejurare din Germania de sud. Este vorba despre curentul neokantian animat de autori ca Windelband şi Rickert, acesta din urmă predecesor al lui Husserl la catedra de la Freiburg, şi în care Max Weber a avut un rol decisiv. Sociologia weberiană apare dintr-o dispută care vizează definirea conceptului de „valoare” în cadrul ştiinţelor sociale, declanşând o dezbatere care privea realizarea unei ştiinţe a-valorice. Baza culturală a acestei dezbateri era oferită de diviziunea operată de Wilhelm Dilthey între ştiinţe naturale şi ştiinţe umane, care, în demonstraţia sa, revendica legitimitatea acestora din urmă de a se desprinde de statutul de subalterne ale celor dintâi. în acest sens, cea mai celebră dintre lucrările lui Weber se prezenta ca
model plauzibil pentru o ştiinţă socială ce reclama pentru sine o legitimitate ştiinţifică puternică. *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* a avut un impact decisiv în cadrul gândirii germane, mai mult pentru metoda care era urmată în analiză, decât pentru rezultatele concrete ale cercetării. în ultimele pagini ale textului este creionată o evaluare completă a

raportului dintre realitate şi simţire, în care lumea socială este descrisă ca o „colivie din oţel dur”[19]. Din această perspectivă, realitatea seamănă deci cu o grilă de metal care, urmărind tot metafora weberiană, respinge atributul simţirii. Lumea pe care o descrie Weber în 1906 este una dezorientată, inervată de dinamica demitizării. Unsprezece ani mai târziu, în celebra conferinţă din 1917 intitulată *Stiinta ca*

' > > > *profesie,* Weber aprofundează aceste teme şi insistă asupra naturii demitizate a lumii răvăşite de Marele Război.[20]

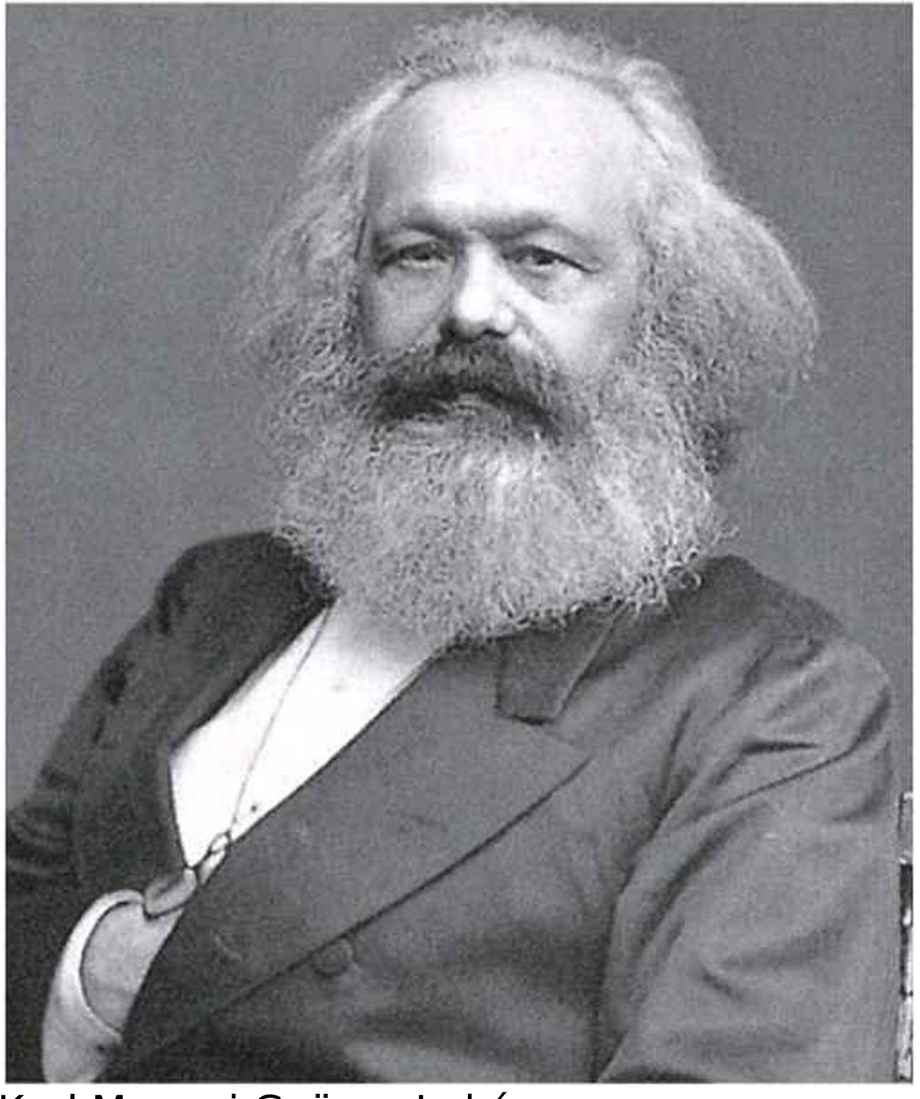
Cultura germană se simte datoare să reacţioneze la această demitizare. Un autor care o face cu energie convingătoare, şi care va avea o importanţă decisivă atât pentru tânărul Mar- cuse, cât şi pentru generaţia celor din Frankfurt în general, este György Lukács, elevul lui Weber. Două sunt volumele în care apare în mai mare măsură această tentativă. Unul este *Teoria romanului,* publicat în 1921, şi celălalt este *Istorie şi conştiinţă de clasă,* apărut doi ani mai târziu. în primul, este sugerată şi cultivată o imagine foarte pesimistă despre societate. Demiti- zarea despre care vorbea Weber este preluată în toată

---

19 M. Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* trad. it. de A.M. Marietti, Milano, 1997, p. 240

20 M. Weber, *Ştiinţa ca profesie,* în *Munca intelectuală ca profesie,* trad. it. de P. Rossi, Torino, 2004

importanţa sa şi lumea îi apare lui Lukács, urmând o metaforă dragă lui Hegel, ca o a doua natură în care „simţirea s-a înăsprit şi s-a înstrăinat într-atât încât a format un bloc compact, incapabil



Karl Marx şi György Lukács

de-acum să trezească interioritatea; un calvar împânzit de inte- rioritătţi putrede"[21]. Colivia de oţel a lui Weber a devenit un bloc compact pe care omul îl are dinainte fără a putea stârni o simţire din el. Mult mai celebră şi mai fructuoasă va fi, în schimb, tentativa făcută în *Istorie şi conştiinţă de clasă,* pe baza paginilor căreia se va forma o întreagă generaţie de marxişti, în special cei care nu erau în totalitate de acord cu ortodoxia sovietică. în această carte, Lukács recuperează eficient atât baza hegeliană a marxismului, pe care curentul economist tindea să o treacă pe plan secundar, cât şi o categorie

21 G. Lukács, *Teoria romanului,* trad. it. de G. Răciţi, Milano, 2004, p. 55

ca aceea a totalităţii, care va avea importanţă în dezbatere. Dacă, pe de o parte, „metoda dialectică a lui Marx” nu este altceva decât „cea spre care însuşi Hegel tindea”[22], pe de alta, „categoria totalităţii, dominanţa

22 G. Lukács, *Istorie şi conştiinţă de clasă,* trad. it. de G. Piana, Milano. 1991, p. 24

determinantă şi unilaterală a întregului asupra părţilor, este esenţa metodei pe care Marx a adoptat-o de la Hegel”[23].

Avem de-a face cu o viziune care încearcă să iasă din *impasul* aparent în care cade marxismul: dacă este adevărat că baza de plecare şi de explicare a dinamicii istorice constă în procesul de producţie, atunci este imposibil ca fiecare individ în parte, sau suma fiecăruia dintre indivizi, să poată opera conştient schimbări în ea. Răspunsul lui Lukács reclamă conceptul de conştiinţă de clasă, acel salt calitativ care îi permite clasei revoluţionare să se recunoască ca atare. De fapt, categoria totalităţii îşi propune şi să scoată la lumină interdependenţa care leagă procesul economic concret şi conştiinţa care se obţine în mod necesar din acest proces. Pe scurt, pe această cale se poate revendica pentru lume o oarecare formă de simţire, exact în optica unei perspective de tip revoluţionar.

înainte de a vedea mai amănunţit ce importanţă va avea pentru Marcuse, dezbaterea declanşată de *Istorie şi conştiinţă de clasă* a avut un impact cert pentru o bună parte din sociologia epocii; evident, în cea de orientare marxistă, dar nu numai. De exemplu, Kari Mannheim a fost profund marcat de acele pa-

---

23 *Idem,* p. 35

gini. Concluzia la care a ajuns a mers însă într-o direcţie foarte îndepărtată de cea pe care o vor împărtăşi gânditori ca Marcuse, Adorno şi Horkheimer. Dacă marxismul duce la concluzia că fiecare luare de poziţie intelectuală derivă din condiţia economică şi socială în cadrul căreia apare, atunci înseamnă că şi marxismul însuşi este – paradoxal – o derivaţie de acest gen. Plecând de aici, Mannheim dezvoltă o teorie socială care se leagă de ideea unei sociologii lipsite de valori normative de fond, pe baza căreia se declanşează o critică a ideologiei, ca să spunem aşa, o critică a poziţiei parţiale şi orientate.

Preocuparea lui Marcuse, care este animată de o profundă convingere marxistă, este aceea de a nu cădea într-una dintre posibilele distorsiuni. Pe de o parte, deriva lui Mannheim care ur mează calea inaugurată de Weber; pe de alta, cea a unui marxism economic excesiv. Tuturor acestora trebuie să le adăugăm şi detaşarea de social-democraţia germană care cuprindea atât groaza faţă de cum fusese încheiată treaba cu Liga Spartachiştilor[24], cât şi groaza faţă de calea excesiv de blândă luată de partid în urma reformei întreprinse de Bernstein. în acest sens, ceea ce găseşte Marcuse în cartea lui Lukács este o versiune de marxism de tip decis antipozitivist, în care realitatea nu este absorbită de ţesătura unui

24 T. Periini. *Ce a spus cu adevărat Marcuse,* Roma, 1968, p. 15

raţionalism intelectualist care îi mutilează concretitudinea. De aici se naşte primul său mare proiect filosofic, animat de încercarea de a pune bazele unei teorii revoluţionare care vrea să se integreze şi să se stabilească în obiectivitatea istorică şi materialistă a marxismului, dar care în acelaşi timp ştie să-şi ţină aproape dimensiunea cea mai proprie şi privată a existenţei umane. La nivelul acesta al biografiei lui Marcuse se simte deja prezenţa puternică a unui gânditor ca Schiller, căruia acelaşi Marcuse îi dedică publicarea în 1925 a unei bibliografii lungi şi importante, completată de o scurtă introducere.[25] Schiller, gânditorul educaţiei estetice a omului care voia să unească impulsul natural cu cel liber, arată astfel că acţionează în profunzime asupra lui Marcuse, încă de la formare, şi o va face şi la vârstă matură. Deci se poate înţelege cum se inserează în acest context figura unui gânditor atât de discutat cum este Heidegger. Analiza acestuia din urmă are tendinţe profund antipozitiviste şi priveşte cu hotărâre la o analitică existenţială a fiinţei umane. Pen- tru Marcuse, problema marxismului trebuie să fie cea a omului concret, a fiinţei umane aruncate în lume, care se inserează în istorie cu sarcina de a-şi umaniza propria viaţă. Iată deci că s-au găsit

25 Poate fi găsită retipărită în H. Marcuse, ed. *Schiller-Bibliographie,* Hildesheim. 1971.

motivaţiile acelei categorii a *Heidegger-Marxismus* cu care am deschis capitolul. Nu avem de-a face, în mod banal, cu o corectare a lui Marx cu Heidegger, ar fi o prostie dacă am gândi aşa, ci este vorba de a înţelege care sunt liniile de convergenţă ale modului său obiectiv de a vedea, ce leagă teoria marxistă a revoluţiei cu un comportament existenţial şi uman care se recunoaşte

la autorul lucrării *Fiinţă şi timp.*

Existentă şi revoluţie

Toate lucrurile pe care le-am spus până acum capătă substanţă într-un grup de texte pe care Marcuse Ie-a scris între anii 1929- 1932, în care proiectul său filosofic despre o teorie revoluţionară concretă începe să se înfiripeze. Vom lua în considerare trei, cu titluri ilustrative, anume *Despre filosofia concretă* (1929), *Marxism transcendental* (1930) şi *Surse noi pentru fundamentarea materialismului istoric* (1932). S-au ales aceste texte pentru că traducerea italiană îl poate ajuta pe cititorul care ar vrea să aprofundeze singur, dar şi pentru claritatea cu care autorul îşi expune tezele fundamentale. Ne aflăm încă în perioada care precedă adeziunea lui Marcuse la grupul care va alcătui ulterior Şcoala de la Frankfurt

şi în care tânărul studios colaborează cu revista *Die Gesell- schaft (Societatea),* periodic teoretic legat cu fir dublu de mediile social-democratice germane. Alături de aceste texte pe care le-am selecţionat, s-ar putea menţiona şi *Contribuţii la fenomenologia materialismului istoric,* din 1928, la care trimite nu doar o dată însuşi Marcuse în eseurile despre care vorbim acum, drept mărturie a unei anumite continuităţi de perspectivă.

Eseul *Despre filosofia concreta* este cel în care se vede mai clar amprenta heideggeriană la Marcuse. în faţa unui titlu încadrat în problematicile marxiste, deci acelea ale unei gândiri filosofice care vrea să fie şi să se definească drept concretă, eseul începe imediat cu o serie de declaraţii care folosesc atât lexicul ontolo- y
gic, cât şi cel fenomenologic. De fapt, se înţelege că „existenţa umană, în toate felurile ei, este dominată de problema sensului său", făcând aluzie tocmai la tematicile weberiene. în acest mod, gândirea filosofică trebuie mai întâi să abordeze ceea ce, în ochii lui Marcuse, sunt „de ce-urile" sale, respectiv întrebările potrivit cărora se orientează lumea. Numai în felul acesta este posibil să se înţeleagă că „orice filosofare autentică şi-a găsit sensul /S /X • *IC* • J 1 P'l fu
în ea insasi şi l-a înţeles în ea insasi şi, de aceea, „sensul tilosota- y y y y y ' / //

rii poate fi determinat până acum ca revelaţie a adevărului”[26]. Lexicul heideggerian apare, în aceste pasaje, nu atât în referirea la condiţia existenţială, care în termeni generici poate fi regăsită, de exemplu, şi în insistenţa lui Dilthey sau a lui Simmel cu privire la viaţă, cât, mai curând, în trimiterea la discursul despre autenticitate, despre rădăcina heideggeriană asupra căreia va polemiza foarte aspru Adorno în micul volum mai sus citat, *Jargonul autenticităţii.*

Astfel, tema autenticităţii se dezvoltă la Marcuse datorită acestui recurs la existenţa umană care ar fi, din reflex, condiţia pentru care e posibil să se conceapă un lucru ca adevăr. Adevărul se defineşte în raport cu validitatea sa specifică şi validitatea unui lucru este dată exclusiv de relaţia acestuia cu aspectul uman al existenţei. Ca să înţelegem mai limpede, legile naturale – acele legi care reglează mersul lumii independent de acţiunea omu- lui – sunt legi valide, deci adevărate, numai dacă fiinţa umană îşi apropriază existenţa. Piatra nu cunoaşte legea care o face să cadă cu o anumită acceleraţie, la fel cum planta nu ştie nimic despre fotosinteza clorofiliană care îi permite să crească. Faptul că omul şi le asumă, în propria-i existenţă, face aceste legi să fie adevărate, să fie corectă valabilitatea pe care ele o

26 H. Marcuse, *Despre filosofia concretă.* în *Marxism şi revoluţie,* p. 5

obţin în viaţa omului. Astfel, de ce-ul filosofării autentice, adică al dezvăluirii adevărului, este indisolubil legat de felul în care omul îşi apropri- ază propria existenţă.

în acest sens, existenţa umană este încă definită heideggerian ca „Fiinţă” şi raportul său cu adevărul e definit în funcţie de capacitatea acestei Fiinţe umane de a-şi cunoaşte existenţa: „Exis- tenţa Fiinţei umane este, în fiecare clipă, o atitudine faţă de lume: acţiune şi reacţie”[27]. Sensul aproprierii adevărului de vădeşte deci ca o posibilitate de a exista cu adevărat, deci de a exista orb entându-se în lume. Se vede în aceste fragmente încercarea de a reacţiona la acea dezorientare, la acea dezvrăjire, la acea pierdere de sens a lumii care era descrisă întâi de Weber şi apoi de Lukács. Cu o abordare care iniţial poate surprinde, Paolo Chiarini vorbeşte tocmai despre opera lui Heidegger ca apărută în sânul anxietăţii expresionismului german, reprezentând o reacţie filo- sofică mai întârziată la ceea ce literatura şi artele vizuale începuseră să înregistreze aproape cu două decenii înainte[28]; cu privire la acest lucru, s-a spus că „nu există reflecţie filosofică în *Fiinţă şi timp* care să nu fi fost gândită deja înainte în formă poetică în

---

27 *Idem,* p. 7

28 P. Chiarini, *Expresionismul german,* Scurelle, 2011. p. 24

expresionism”[29]. Ideea că fiinţa umană este aruncată în existenţă şi că, în lumina acestui gest, trebuie să se garanteze un sens propriei acţiuni mundane transformă aceste idei într-o retraducere filosofică a experienţei pe care avangarda expresionistă o avu- sese deja. Se poate adăuga şi că tocmai expresionismul german s-a mişcat constant pe culmea unei decizii politice profunde care uneori l-a făcut să încline spre o sinceră simpatie revoluţionară şi uneori spre o inspiraţie mistică şi religioasă, comportament pe care Mittner îl descrie cu formula activismului veleitar şi a infan- tilismului[30].

Tot în stil, ca să spunem aşa, expresionist, filosofia lui Heide- gger a putut prinde rădăcini atât în conştiincioasa poziţionare marxistă a lui Marcuse, cât şi în canalele cele mai obscure ale gândirii germane, pentru care sensul lumii ce trebuia căutat a ajuns curând să fie identificat prin acel „Boden” („sol”) în care şi-au găsit teren propice nu numai simbolismul decadent al unui Jünger, ci şi revendicarea unei purităţi a rasei la naţional-socia- lişti care a pus paie pe foc.

Pe baza acestor reflecţii se întreabă deci Marcuse: „Oare nu este o necesitate filosofică aceea de a începe reconsiderând filosofia ca plecând de la

29 *Idem,* T. Anz, *Literator der Existenz,* Stuttgart, 1977, p. 7
30 L. Mittner, *Expresionismul.* Roma-Bari, 1965. pp. 89 urm.

existenţa umană concretă şi întrebând-o despre aceasta?”[31] Plecând de la astfel de declaraţii care denunţă înfăţişarea heideggeriană a lui Marcuse, se trece imediat pe celălalt versant al gândirii sale. Omul s-a aruncat în lume, s-a scufundat într-o realitate care îi apare dinainte aparent lipsită de sens şi pe care el trebuie să şi-o însuşească pentru a o face autentică, dar această realitate este una bine determinată: „orice individ”,

---

31 H. Marcuse, *Despre filosofía concretă,* p. 8

scrie, „este cedat la naştere situaţiei sale istorice, care îi indică posibilitatea existenţei sale”; această condiţie nu trebuie înţeleasă drept ceva ce i se întâmplă accidental, pur şi simplu faptic, ci trebuie concepută ca „destin specific al Fiinţei” omului.[32] Astfel, începe să se zărească scurtătura prin care Marcuse încearcă să apropie existenţialismul heideggerian de marxism. Este vorba despre necesitatea, văzută clar în aceste pagini, a existenţei unei istoricizări a fenomenologiei lui Husserl, căreia Marcuse îi recunoaşte un foarte mare merit. îngrijorarea sa, şi se va vedea mai bine în continuare, este ca marxismul să nu recadă în tendinţa ştiinţelor sociologice a-valorice de a se crede în afara istoriei. în schimb, Marcuse revendică tocmai centralitatea acelui destin istoric în care este cufundată existenta umană.

„Istoricitatea constitutivă a Fiinţei”, încheie Marcuse, „trebuie să capete o importanţă fundamentală şi cu scopul unui unei poziţionări şi al unui studiu metodic al «ştiinţelor sociale»„, vizând astfel dezbaterea la care lua parte Mannheim. Filosofia nu se poate referi „fals la modelul ştiinţelor naturale”, care, din punct de vedere structural, sunt gândite ca istorice; trebuie să fie din start o disciplină istorică. De aceea, o bună parte din lucrările lui

32 *Idem,* p. 9

Weber ar trebui modificate ţinând cont de această con- ştiinţă, deşi trebuie luaţi în considerare paşii mari făcuţi înainte, iar acest lucru este recunoscut expres, mulţumită unor texte ca *Etica protestantă* în deceniile anterioare.[33] Această înţelegere istorică a realităţii efective în cadrul căreia latura existenţială a omu- lui a scăzut poate fi obţinută, crede Marcuse, numai dacă este izolată o anume unitate de fond care ţine legate diferitele componente ale societăţii. Acesta este, mai exact, punctul în care el se separă de analitica existenţială a lui Heidegger şi în care se duce spre concepţia marxistă. Despre diferenţele între diversele concretizări ale Fiinţei umane (fie ele individuale, de clasă, de naţiuni sau de popoare) s-a spus:

> Există întotdeauna diferenţe în unitatea care le întemeiază, poziţii şi dezvoltări diferite în interiorul aceleiaşi realităţi eco- nomice şi sociale. Şi numai în domeniul în care se extinde 7 7 structura omogenă a acestei realităţi economico-sociale se poate vorbi de situaţie omogenă, unitară.[34]

Cu alte cuvinte, posibilitatea de a avea în faţa ochilor o unitate omogenă şi istorică în lumina căreia

---

33 *Idem.* p. 9
34 *Idem,* p. 14

să fie evaluată existenţa fiinţei umane ca formaţiune particulară a sa este dată de evaluarea structurilor economice care o determină: anume cele ale capitalismului avansat. Indivizii unei epoci, naţiunile, popoarele şi clasele sunt unificate numai de faptul fundamental că se află în aceeaşi situaţie istorică. Situaţia, semnificaţia, felul în care Fiinţa omenească trebuie să fie interpretată corespund cu inserarea sa în cadrul condiţiei istorice a capitalismului avansat, iar acesta corespunde cu destinul său, fiindcă „a creat o putere bazată pe relaţiile între persoane şi mai presus de acestea şi care, odată produsă, şi-a supus sieşi, prin forţă, toate formele şi valorile persoanei şi ale comunităţii”[35].

Legile care reglează viaţa oamenilor sunt legi străine; cele care îi închid în lume sunt colivii din otel. însă asta nu înseamnă că trebuie să se extindă la un sens al lumii, sau, mai bine zis, nu înseamnă că, plecând de la aceste premise, nu-i e permis omului să îşi însuşească propria existenţă în cadrul condiţiei istorice, făcând-o în acest fel adevărată. Evident că şi de aici vine latura

I irevocabil marxistă a poziţiei lui Marcuse: a-ţi asuma condiţia istorică nu poate să însemne că o laşi neschimbată. Fiecare act de înţelegere este din start un act de

35 *Idem,* p. 15

transformare şi a înţelege realitatea socială înseamnă deci să o transformi, fără ca între cele două momente să existe o legătură cauzală mecanică.

Se vede bine cum în aceste discursuri reapare problema din *Istorie şi conştiinţă de clasă,* conform căreia această conştiinţă a condiţiei istorice era determinată tocmai de modificarea ei. în această situaţie, filosofia are sarcina, deloc secundară, de a concretiza cunoaşterea despre condiţia prezentă. în general, dacă ştiinţa poate arăta aspectele crizei capitalismului, problemele sale economice sau juridice, filosofia este singura capabilă să interpreteze autentic, conform sensului acelei realităţi, despre care am vorbit înainte. Exclusiv filosofia, datorită laturii sale concrete, este aptă să-şi însuşească adevărul istoric şi să o facă pasibilă de transformare; spune Marcuse:

> Sarcina impusă cercetării filosofice este tocmai aceea de a considera din nou Fiinţa din când în când prezentă, ca să vadă care sunt *posibilităţile de a-şi însuşi adevărul.* Dacă această fiinţă se află într-o situaţie a cărei structură istorică [...] o împiedică să îsi însuşească aceste adevăruri, atunci filosofia are sarcina de a examina Fiinţa aflată în această situaţie şi de a încerca să „o

aducă la adevăr” plecând chiar de la ea.[36]

Nu cunoaşterea defineşte existenţa fiinţei umane, ci o poate face numai acel destin care reprezintă realitatea istorică în care aceasta este încadrată; cunoaşterea poate iniţia mişcarea prin care Fiinţa omenească îsi însuseste adevărul în cadrul destinu-
lui în care este inserată, însă cunoaşterea poate face acest lucru numai dacă se inserează în acel destin istoric. Respectiv, dacă se comportă concret. Marcuse e de părere deci că „această cunoaştere se va împlini şi se va realiza într-o schimbare reală”, care cheamă în cauză însăsi structura existentei istorice şi a lumii
sale; nu însă „în sensul vag al vreunei influenţe a «ideii» despre realitate”, într-un mod platonic ingenuu, ci în sensul unei „transformări conştiente a acestei realităţi cu ajutorul instrumentelor reale furnizate de situaţie”[37].

De aceea, filosofia trebuie să desfăşoare o activitate care în-
totdeauna şi oricum este publică, adică se adresează lumii şi se interesează de lume. Nu se poate vorbi despre o filosofie privată, tocmai în virtutea acelui caracter de apropriere a adevărului care este

---

36 *Idem,* p. 17
37 *Idem,* p. 21

întotdeauna impus unei filosofări autentice. Adevărul este tocmai adevărul tuturor şi la fel este şi însuşirea acestuia. Nu are T

niciun sens să vorbim despre o existenţă singulară şi individuală, întrucât acolo se explică situaţia istorică unitară şi integrală care implică întreaga societate. Şi tocmai în acest caracter public al filosofici a eşuat proiectul lui Kirkegaard, prin tendinţa lui de a concepe existenţa drept un lucru privat. Filosofia, când se întreabă cine trebuie să fie subiectul acestei acţiuni în lume,

un subiect care impune trecerea la practica transformatoare a condiţiei de viaţă, recunoaşte că nu se poate referi la un individ unic. Nu subiectul unic, deoarece adevărul fiinţei umane este în-totdeauna o „fiinţă-împreună-cu-altele”[38]. Nici măcar nu constă într-un subiect abstract aşa cum gândea idealismul, într-un „da” impersonal. Subiectul este societatea în toată complexitatea ei, în totalitatea ei:

> Societatea nu este nici un subiect care există alături de indi' vid, nici suma indivizilor, ci (mai concret) societatea este fiecare individ în parte, este modul concret istoric de a exista al fiecăruia. Aşadar, exact când filosofia vrea să se ocupe cu adevărat şi serios de individ, ea nu are dreptul să

38 *Idem,* p. 24

ignore lumea în care i se realizează existenta.[39]

>

Concluzia lui Marcuse este că evaluarea Fiinţei umane în ca- drul epocii lui, respectiv în capitalismul avansat, exclude categoric ca fiinţa umană să poată fi revoluţionată plecând de la individ. Reificarea, abstractizarea, alienarea inerente vieţii omului în perioada capitalistă exclud posibilitatea ca fiinţa socială să poată exista autentic ca individ singular. Acesta există numai în cadrul societăţii şi de aceea societatea în întregul ei este cea care trebuie revoluţionată dacă se intenţionează ca omul să-şi aproprieze adevărul. Astfel, a-şi însuşi adevărul înseamnă a-şi însuşi propria viaţă, a face în aşa fel încât destinul care pare că se opune omului ca o a doua natură să se transforme, în schimb, în libertatea acestuia. De aceea, analitica existenţială a lui Heidegger poate da glas exigenţei revoluţionare a marxismului, exact în măsura în care se ocupă de individ şi de existenţa acestuia, mereu într-un context colectiv.

Subiectul pe care îl are în minte Marcuse, cel care nu poate fi nici individual, nici abstract şi nici impersonal – şi acum acest lucru devine uşor de înţeles –, este acelaşi subiect pe care

---

39 *Idem,* p. 25

îl analizase Marx. Subiectul social universal, subiectul colectiv, acel subiect care nu are interese deosebite în păstrarea existentului, pentru că interesele sale coincid cu cele ale societăţii însăşi; într-un cuvânt: proletariatul. Proletariatului îi este delegată posibilitatea de a-şi însusi adevărul uman şi de a construi o socie- täte autentică. Aceste discursuri ale lui Marcuse nu sunt izolate, îşi găsesc o anume corespondenţă, în acei ani, cu forma existen-ţialistă a marxismului care s-a dezvoltat mai cu seamă în Franţa.

Dacă ne gândim la un autor ca Alexandre Kojeve, care va ţine în anii 1930 lecţii celebre despre *Fenomenologia* lui Hegel, putem avea o demonstraţie[40], sau ne putem referi şi mai eficient la încercări probabil mai reuşite, ca aceea ulterioară a lui Sartre[41].

Al doilea dintre eseurile menţionate, scris în anul următor, s-a înfiripat datorită evidentelor îngrijorări ale lui Marcuse cu privire la soarta dezbaterii marxiste în sens strict. Apărut în paginile revistei *Die Gesellschaft,* se concentrează pe statutul gândirii lui Marx în raport cu cele mai recente interpretări ale sale. Lucrarea intitulată *Marxism transcendental* se

40 A. Kojeve, *Introducere în literatura lui Hegel,* trad. it. de G. Frigo, Milano, 1996

41 Pentru evaluarea existenţialismului marxist al lui Marcuse în raport cu ambianţa franceză: G.E. Rusconi, *Teoria critică a societăţii,* Bologna, 1970, p. 281

prezintă ca o critică punctuală şi ascuţită la adresa unui exponent celebru al social-de- mocraţiei germane de orientare marxistă, Max Adler. începând cu 1904 până când este scris textul, Adler publicase o serie de eseuri axate pe statutul marxismului ca ştiinţă filosofică. Perspectiva lui privea posibilitatea de a oferi marxismului o bază logică şi gnoseologică, în aşa fel încât să îi înlesnească acceptarea în cadrul academiei germane, care era, din punct de vedere istoric, mai curând refractară la a primi autori orientaţi spre socialism radical sau ortodox.

Ţinând cont de situaţia sociologiei în Germania, care, după cum am văzut, era dominată de curente cu precădere neokantia- niste, Adler era convins că o asemenea fundamentare ştiinţifică a marxismului ar putea, dacă ar trebui, să treacă exact prin teoria lui Kant. Proiectul său îşi propunea deci să eviscereze premisele transcendentale ale materialismului istoric şi, astfel, să readucă lectura societăţii în cadrul unei dezbateri înfloritoare care să-i fi dat măsura fecundităţii interpretative. La fel cum Kant cercetase condiţiile de posibilitate a cunoaşterii (respectiv condiţiile transcendentale), Adler intenţiona să introducă marxismul într-un cadru de legalitate gnoseologică menit să-l prezinte, în toată regula, ca ştiinţă. Astfel apar eseurile *Cauzalitate şi teleologic în disputa despre ştiinţă* (1904), *Sociologicul în critica kantiană a cunoaşterii* (1924) şi *Kant şi marxismul* (1925)[42].

Problemele pe care i le creează lui Marcuse această tentativă a lui Alder la începutul anilor 1930 nu sunt deloc trecătoare[43]. Ideea unui marxism transcendental pune în discuţie multe dintre noţiunile de bază ale gândirii lui Marx. La urma urmelor, avem

---

42 M. Adler, *Causalita e teologia nella disputa sullla scienza,* trad. it. De R. Racinaro, Baci, 1976.

43 Pentru o încadrare a lui Adler în panorama marxismului din acei ani şi pentru o evaluare a disputei sale cu Marcuse: M. DAbbiero, *Pentru o teorie a subiectului: marxism şi psihanaliză,* Napoli. 1984, p. 18-25 şi, respectiv, 89-90.

de-a face cu a gândi materialismul istoric nu în lumina categoriilor concrete ale producţiei şi ale existenţei reale, aşa cum voia Marcuse, ci în funcţie de condiţiile sale de posibilităţi abstracte. Se reînnoiesc astfel îngrijorările lui Marcuse privitor la o lectură a marxismului în cheie subiectivă, nu obiectivă, adică în funcţie de acel „da” impersonal care fusese atât de aspru criticat în eseul publicat cu un an înainte. Prin urmare, pentru modul său de a vedea lucrurile, perspectiva lui Alder riscă să alinieze marxismul la tendinţele ştiinţifice ale sociologiei neokantiene, în sens larg burghez, care uită condiţiile concrete ale vieţii omu' lui în virtutea unei presupuse purităţi ştiinţifice. După cum s-a arătat, criticile lui Marcuse au capacitatea să-şi atingă bine ţinta, deşi sunt lipsite de o contrapropunere valabilă, privilegiind *pars destruens* în detrimentul discursului constructiv.[44]

în opinia lui Marcuse, filosofia trebuie considerată „o formă istorică foarte reală” şi marxismul trebuie să-şi însuşească această perspectivă dacă vrea să rămână o „teorie a revoluţiei proletare”[45]. în sensul acesta, proiectul lui Adler, care gândeşte kantianismul ca fiind singurul început posibil al unei filosofii a cunoaşterii sociale, îndreaptă filosofia pe direcţia unei fundamentări

44 G.E. Rusconi, *Introducere,* p. XII
45 H. Marcuse, *Marxism transcendental,* în *Marxism şi revoluţie,* p. 33

conceptuale şi intelectuale abstracte, nu în vederea concretizării istorice care am văzut că era atât de importantă pentru Marcuse. Insă aici nu ne interesează să urmărim pas cu pas argumentaţia lui Marcuse, care ne-ar putea face să ne adâncim în paginile lui Kant, cât să înţelegem spiritul general. Elaborarea transcendentalului kantian demonstrează un fundament neadecvat pentru o filosofie istorică, din moment ce impulsul său priveşte în direcţia condiţiilor de posibilitate a obiectelor cunoaşterii subiective, dezinteresându-se de concreteţea lor, centrală în schimb pentru o filosofie marxistă, care nu-şi poate permite să gândească nici obiectele, nici cunoaşterea ca aflate în afara istoriei. La Kant, cunoaşterea se bazează exclusiv pe subiect şi accesul la obiectivitatea reală este astfel oprit. De fapt, „metoda transcendentală se adresează unui câmp de obiecte care are o natură complet diferită de realitatea care există şi se petrece în spaţiu şi timp”[46]. Pentru o filosofic concretă, şi aici se observă influenţa fenomenologiei lui Husserl, obiectele sunt obiecte trăite, nu pur şi simplu cunoscute, aşa cum, în schimb, doreşte radicalizarea filosofici lui Kant căreia i se adresează Marcuse. Obiectul care are de-a face cu practica umană este un

46 *Idem,* p. 40

obiect transformat de om şi, deci, făcut din punct de vedere istoric.

La polul opus, Adler se confruntă cu o „serie de interpretări greşite”, de vreme ce confundă conştiinţa generală în care, potrivit lui Kant, au loc condiţiile de posibilitate a cunoaşterii cu o conştiinţă generală care să fie socială şi istorică; în schimb, după părerea lui Marcuse, filosofia transcendentală „nu vrea să afirme nimic despre realitate”, acesta fiind însă un obiectiv necesar al materialismului[47]. De aceea, filosofia transcendentală este incapabilă să fundamenteze ştiinţa socială, deoarece metoda sa se bazează pe o excludere programatică a realităţii concrete, care este singura bază posibilă a experienţei sociale. în această privinţă, Kant ar fi reuşit să surprindă ceva din realitatea istorică numai în acele scrieri în care renunţă tocmai la metoda transcendentală pentru a se ocupa de lume.

Adevărata grijă a lui Marcuse în acest eseu este însă legată de acea unitate de cunoaştere şi realitate pe care, din punctul lui de vedere, marxismul reuşise să o atingă, sau cel puţin să o enunţe. Potrivit acestei perspective, Adler ar ajunge din nou la separaţie, respectiv la acel viciu care concepe metoda cognitivă ca pe un lucru indiferent fată de obiect. însăsi ideea unui marxism transcen- dental corespunde încercării

47 *Idem,* p. 46-47

de a înţelege gândirea ca desprinsă de obiectul cunoaşterii. însă obiectul cunoaşterii marxiste este fiinţa umană concretă, la rândul ei cufundată în propria condiţie istorică şi deci un lucru care nu poate fi în niciun caz separat de cunoaştere. Ceea ce riscă să explodeze în teza lui Adler, expri- mându-ne explicit, este unitatea dintre teorie şi practică, unitate care este centrală pentru orice interpretare marxistă:

> Marx nu se ocupă câtuşi de puţin de *a priori-u*l teoriei sociale, de legile „formale” ale evenimentelor sociale. Dacă se pre- supune acest punct de plecare, nu e posibil să se ajungă la acea practică radicală care vizează să transforme realitatea. Metoda dialectică a marxismului datează dinainte de diferenţa dintre formă şi materie, dintre a exista şi a trebui să existe.[48]

Urmărind aceste indicaţii, este interesant să menţionăm eseul apărut doi ani mai târziu şi intitulat *Surse noi pentru fundamentarea materialismului istoric.* în 1932 apăruse al treilea volum al ediţiei operelor lui Marx, cunoscut sub acronimul *MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe)* în care se publica pentru prima oară o scriere de tinereţe a lui Marx:

48 *Idem,* p. 58

Manuscrisele economi co-filosofice din 1844. După cum aminteşte Norberto Bobbio, aceste manuscrise „stau mărturie că de-acum s-a încheiat perioada de maturizare şi a început cea a maturităţii” lui Marx[49]. Publicarea manuscriselor a generat o oarecare dezbatere, deoarece permiteau să se reinterpreteze liniile generice ale gândirii marxiste. Imediat, Marcuse se arată foarte receptiv la acest gen de probleme şi o face printr-o serie de motivaţii teoretice ale căror premise fuseseră deja oferite de celelalte două eseuri.

În mediul marxist, alături de tentativele legitimante şi gnoseologice ale lui Adler, se asista şi la o puternică tendinţă economistă. Părea de fapt că gândirea lui Marx mersese treptat în direcţia unei subevaluări, ba chiar a unei eliminări, a aportului filosofic la teoria revoluţionară. Din gândirea lui Marx rămâneau, cel puţin începând cu scrierile din a doua jumătate a secolului al XlX-lea, texte cum ar fi *Pentru critica economiei politice,* o teorie economică a raportului dintre capital şi muncă, al cărei obiectiv ar fi fost diagnosticarea preventivă a revoluţiei pe baza crizelor ciclice ale economiei de piaţă. Această concepţie, care luase avânt atât în mediul strict

49 N. Bobbio, *Prefaţă,* în K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* trad. it. de N. Bobbio, Torino, 2004, p. XV

sovietic, cât şi în general în mediul Internaţionalei a IlI-a (Internaţionala Comunistă), tindea să conceapă progresul istoric care ar fi trebuit să ducă la revoluţie ca pe un proces de tip mecanic: anumite condiţii economice obiective sunt urmate de anumite consecinţe ce favorizează apariţia revoluţiei. Din această perspectivă, filosofia, în cadrul marxismului, ar trebui să urmeze în linii mai soarta politicii, ceea ce înseamnă să fie înţeleasă ca un epifenomen al condiţiilor economice şi materiale. Dacă statul modern, cu evenimentele sale politice, este pur şi simplu „comitetul de afaceri al burgheziei”[50], acelaşi lucru se poate spune şi despre acea conştiinţă teoretică ce răspunde la numele de filosofie.

Conform celor spuse anterior, aceasta evident nu putea fi perspectiva lui Marcuse, care vedea în filosofie acea activitate capabilă să facă subiectul revoluţionar – proletariatul – să fie conştient de propria menire istorică. Mai mult, centrală este aici învăţătura lui Lukâcs din *Istorie şi conştiinţă de clasă,* a cărei elaborare a categoriilor întregului şi, respectiv, a conştiinţei avea nevoie de

50 K. Marx – F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist.* în *Opere complete,* voi. 6, traci, it. de P. Togliatti, Roma. 1973, p. 464

o mediere la care nu se putea renunţa din partea gândirii filoso- fice. Şi tocmai în *Manuscrisele din 1944* ale lui Marx se putea găsi o demonstraţie a coerenţei acestui gen de lectură. Vorbim despre o serie de scrieri fragmentare în care Marx se desprinde atât de stânga hegeliană în întregul ei, cât şi în particular de Feuerbach în drumul lui spre propria concepţie matură. Deseori *Manuscrisele* sunt etichetate ca fază a unui marxism de tip umanist, care se deosebeşte astfel de materialismul istoric propriu-zis, a cărui înfiinţare datează din anii 1846-1848, având drept busole *Problema evreiască, Ideologia germană* şi *Manifestul.™* în *Manuscrise* se pot găsi consideraţii despre munca înstrăinată care îl privesc pe muncitor în condiţia sa concretă şi, în sens larg, existenţială. De exemplu, Marx scrie: „Să considerăm mai îndeaproape *obiectivarea,* producţia muncitorului, şi în aceasta înstrăinarea, *pierderea* obiectului, a produsului său”[51] [52].

în aceste scrieri a căror publicare considera că „este destinată să devină un eveniment decisiv în istoria cercetării marxiste”[53], pe Marcuse îl

---

51 Despre umanismul marxist din manuscrise se face trimitere, în general, la volumul E. Fromm (ed.), *Umanism socialist,* trad. it. de S. Cascio Abbrescia, Bari, 1971; despre toate, eseul lui M. Prucha. *Marxism şi problemele existenţiale ale omului,* în special pp. 184-186.

52 K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1848.* p. 69

53 H. Marcuse, *Surse noi pentru fundamentarea materialismului istoric,* în *Marxism şi revoluţie,* p. 63

interesează tocmai acest subtext filosofic, care se prezintă ca unică posibilă fundamentare a criticii economice. Pe lângă aceasta, s-ar observa şi o mare datorie faţă de teoria hegeliană. Deci, am avea de-a face cu o depăşire a lui Hegel chiar cu ajutorul instrumentelor acestuia, nu cu o critică sterilă a filosofului *Fenomenologiei spiritului.* între filosofie şi economie se instaurează, aşadar, o relaţie care nu vizează depăşirea uneia prin

intermediul celeilalte, ci, mai curând, fondarea filosofică a criticii economiei:

> Pentru a da într-un fel o idee despre acest raport, putem spune (exprimându-ne abrupt şi informai) că această critică revoluţionară a economiei politice are în sine o bază filosofică, aşa cum, pe de altă parte, şi filosofia care o fundamentează poartă în ea practica revoluţionară. în sine, teoria are caracter practic.[54]

însuşi conceptul de muncă alienată, care formează prima bază concretă a criticii marxiste a economiei, are o origine explicit filosofică. în acest context, „alienare” înseamnă „înstrăinare de esenţa a ceea ce este uman”; dar pentru un diagnostic de acest gen este necesar să ai o noţiune a conceptului de alienare, care a apărut tocmai din speculaţia filosofică. Deja considerarea muncii ca esenţă a omului îi îndreaptă prin aceasta paşii spre interiorul filosofici. Nu e nevoie să pătrundem mai adânc în analiza punctuală pe care o face Marcuse textului marxist. Trebuie să ţinem cont că avem de-a face cu manuscrise abia publicate şi Marcuse, uneori, dă

---

54 *Idem,* p. 65

impresia că gândeşte cu glas tare la temele pe care le elabora în acel moment. Eseul despre *Manuscrise* rămâne însă relevant pentru că reuşeşte să stabilească o altă paletă a intereselor marxiste ale lui Marcuse, exact cea legată de sarcina filosofici. Filosofic care, după cum s-a spus, nu poate renunţa la propriile interese fondatoare faţă de practica revoluţionară şi de critica economiei.

Conform tuturor celor văzute, Marcuse se prezintă ca un exponent marcant şi semnificativ al acelei forme particulare de marxism care începuse să apară în a doua jumătate a Republicii de la Weimar. Este vorba despre un marxism critic, nu dogmatic, atent la dimensiunea existenţei individuale. Nu întâmplător, curând se va integra în acea generaţie care apoi va alcătui Şcoala de la Frankfurt. însă trebuie să subliniem şi specificul lui Marcuse. A fost singurul marxist de la Frankfurt care i-a fost elev lui Heidegger, iar acest aspect a lăsat urme adânci şi în gândirea sa ulterioară. Atenţia pentru dimensiunea existenţială şi estetică poate fi un exemplu, dar şi concepţia particularizată a istoriei pe care o desfăşura în dialog cu Hegel va avea un rol important.

Ontologie şi istorie

Până aici am examinat în amănunt parabola marxistă a tânărului Marcuse. însă, cum am spus, formarea sa a urmărit linia dublă a învăţăturii heideggeriene. în 1932, în acelaşi an în care scrie eseul despre

Manuscrisele lui Marx, Marcuse publică volumul *Ontologia lui Hegel şi fondarea unei teorii a istoricităţii.* Este o carte extrem de complexă, care nu se citeşte uşor şi în care iese la lumină proeminent partea mai marcat ontologică şi metafizică a gândirii sale. Aşa cum scrie Mario Dai Pra în *Prezentarea* făcută volumului lui Marcuse, *Ontologia lui Hegel* expune, într-un anumit fel, suma gândirii marcusiene între anii 1928-1932, în special în funcţie de acea idee potrivit căreia gândirea lui Heide- gger ar reprezenta „o «transpunere metafizică» a problematicii

sociopolitice a lui Lukács”[55]. Aşadar, ne aflăm dinaintea reacţiei între ideea unei filosofii practico-revoluţionare şi proiectul de fondare a istoriei în lumina categoriei specific ontologice a isto- ricităţii, totul în numele acelui Hegel pe care o bună parte dintre marxiştii din acei ani voiau să-l scoată din dezbatere.

Cartea lui Marcuse îşi găseşte însă raţiunile originare în cadrul unei alte dezbateri care nu priveşte în mod special problemele marxismului. La începutul secolului, filosoful Wilhelm Dilthey, unul dintre cei mai importanţi exponenţi ai istorismului ger man, îl însărcinase pe elevul său Hermann Nohl să pregătească o ediţie cu acel ansamblu de scrieri fragmentare care datau din prima perioadă de formare a lui Hegel. Rezultatul va fi volumul intitulat *Scrieri teologice de tinereţe,* publicat în 1907 la Tübingen. în 1921, acelaşi Dilthey publică un volum despre tânărul Hegel, în care se propune o imagine a filosofului îndepărtată de cea tradiţională, care îl prezenta ca pe autorul rigid al sistemului en-ciclopedic[56]. Ideea era să se găsească în tinereţea lui Hegel un nucleu de reflecţie romantic, poate chiar

---

55 M Dai Pra. *Prezentare,* în H. Marcuse, *Ontologia lui Hegel şi fondarea unei teorii a istoriei,* trad. it. de E. Arnaud, Florenţa. 1969, p. XI

56 W. Dilthey, *Istoria tinereţii lui Hegel,* trad. it. de G. Cavallo Guzzo şi A. Giugliano, Napoli, 1986

iraţionalist, în care patrona categoria flexibilă şi maleabilă a vieţii, nu conceptul rigid şi pur al spiritului. Ecouri ale acestei încercări de a-l reinterpreta au ajuns şi în Italia, mulţumită cărţii *Hegel romantic şi mistic* din 1928 a lui Galvano Della Volpe.[57] Potrivit acestei interpretări noi, formarea hegeliană s-ar fi făcut nu printr-o lectură sistematică şi integrală a realului, ci în lumina unei noţiuni despre viaţă care pleacă de la probleme mai concrete ale existenţei umane. în acest sens, fără a insista prea mult, maturitatea lui Hegel ar fi fost mai curând o trădare a idealurilor de tinereţe decât o împlinire reală a acestora.

Cartea lui Marcuse se încadrează exact pe această linie. Este interesant de observat că în paginile periodicului Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt, la care Marcuse încă nu adera, apare încă din 1932 o recenzie semnată de Adorno tocmai despre această carte. Trebuie spus că recenzia nu este întru totul elogi- oasă, chiar dacă Adorno recunoaşte meritele lui Marcuse. îl lasă perplex raportul pe care autorul îl are cu Heidegger. Pe de o parte, Adorno crede că heideggerianismul de şcoală ar fi deja mult depăşit de Marcuse, care însă rămâne legat de stilemele propriului maestru: „Marcuse pare să se îndepărteze vădit de ideea doctrinară publică a

57 G. Della Volpe, *Hegel romantic şi mistic.* Florenţa. 1928

lui Heidegger, pe care, cu toate acestea, o susţine cu severitatea elevului”[58]. în acest caz, critica lui Adorno într-un fel nimereşte bine. Din moment ce fenomenologia lui Heidegger trebuie considerată baza ontologică a marxismului, iată că pretenţia metafizică a lui Heidegger riscă să fie măturată de abordarea materialistă şi concretă. Nu întâmplător, în această carte, atenţia se îndreaptă mai mult spre Hegel decât spre Marx.

încercarea se face în direct şi explicit contact cu scrierile lui Dilthey şi cu evaluarea pe care o face acesta conceptului de viaţă în definirea istoricităţii. Lui Marcuse i se părea că marxismul avea nevoie fix de o bază de tip ontologic, fără de care risca în fiecare clipă să recadă în acele distorsiuni pe care el le reproşa economiştilor şi lui Adler. înainte de a începe o adevărată practică revoluţionară a istoriei, era necesar ca istoria însăsi să fie înţeleasă şi

fundamentată prin intermediul unei categorii filosofice care să-i garanteze un teren solid. Viaţa demonstrează astfel că este un concept a cărui derivaţie atât naturală, cât şi spirituală permite să rămână legate cele două ramuri ale problemei. De

58 Th.W. Adorno, *Herbert Marcuse. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit.* în Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften.* Bd. 20.1, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 2003, p. 204

fapt, viaţa, da, este un lucru care are de-a face cu fiinţa omenească şi cu specificitatea sa spirituală, însă este şi acel element care o poziţionează în raport cu natura, animată şi ea în sens vitalist. Viaţa reprezintă însă latura organică a naturii, adică acel moment al vieţii naturale în care părţile sunt corelate numai mulţumită faptului că se află în unitate cu întregul. Prin urmare, organismul oferă explicit modelul pentru explicarea trăirii sociale (de aceea, să ne reamintim, este centrală categoria întregului apărută în *Istorie şi conştiinţă de clasă),* racordând totodată ce este uman şi ce este natural. Fiinţa umană, existenta ei în lume, este astfel inter-

[1]pretată prin schema vieţii.

Specificul cărţii lui Marcuse trece însă dincolo de referirea generică la Hegel. De fapt, nu e prima oară când se încearcă să se extragă din filosofia hegeliană o teorie completă a istoriei, însă e probabil ca acesta să fie cel mai eclatant caz în care tentativa nu se adresează celor mai evidente *Lecţii despre filosofia istoriei,* ci *Ştiinţei logicii.* Aici se remarcă felul în care Marcuse vrea să abordeze direct aspectele de bază

ale filosofiei lui Hegel, căutând ideea istoriei în acea disciplină logică şi speculativă de care s-ar părea că se desprinde. Urmând această cale, autorul pune în lumină toate tensiunile şi ambiguităţile care au marcat construirea filosofică a gândirii lui Hegel. Meritul său inegalabil este faptul că a indicat un soi de duplicitate, sau de ambiguitate, în cadrul filosofiei hegeliene. Pe de o parte, gândirea lui Hegel ia avânt tocmai datorită categoriei vieţii ca bază a mişcării, aşa că aceeaşi logică dialectică şi-ar regăsi necesara echivalenţă dinamică într-o idee a istoriei exemplificată de dezvoltarea vitală; în schimb, pe de altă parte, ar exista o tendinţă de rezolvare a vieţii printr-o

noţiune atotcuprinzătoare a spiritului, a cărei fixitate definitivă mutilează latura dinamică a vieţii. Dacă ne uităm bine, avem de-a face cu vechea dilemă a gândirii lui Hegel, constant împărţită între un impuls negativ, vital şi critic, şi un rezultat sistematic, apodictic şi absolut.

După cum s-a spus, „într-un anume sens, îl corectăm pe Dil- they cu Hegel, iar pe Hegel cu Dilthey", dând unuia acea bază ontologică de care este lipsit şi oferind celuilalt o conştientizare a originii vitale a propriei gândiri[59]. Ceea ce vede Marcuse la Hegel nu e un fel de ştiinţă împlinită, ci o formă de orientare concretă a existenţei umane în lume: „Nu e vorba despre istorie ca ştiinţă sau ca obiect al unei ştiinţe, ci despre istorie ca mod de existenţă"[60]. Ni se pare deci corect să afirmăm că Marcuse se apropie de Hegel folosind noţiunile lui Heidegger[61], ţinând însă mereu cont şi de mişcarea opusă, cea subliniată de Adorno, aşa că Marcuse, mulţumită lui Hegel, s-ar pregăti să părăsească chestiunile strict heideggeriene.

Cu *Ontologia lui Hegel,* putem spune că Marcuse se îndreaptă spre concluzionarea propriului parcurs de tinereţe, care îşi propusese să găsească o bază filosofică exigenţei revoluţionare reliefate de Marx.

59 M. Dai Pra, *Prezentare,* p. XXI
60 H. Marcuse, *Ontologia lui Hegel,* p. 3
61 T. Perlini. *Ce a spus de fapt Marcuse.* p. 8

Aşadar, încercarea lui priveşte o versiune care s-ar putea considera existenţialistă a marxismului şi care tinde să refuze versiunea sa închisă şi dogmatică. O filosofie revoluţionară trebuie să se pună în slujba fiinţei omeneşti şi a nevoilor sale concrete, care nu sunt altceva decât cele care îi determină existenta.

Răspunsul la pierderea sensului lumii se obţine, prin urmare, unificând nevoia ontologică a contopirii filosofice cu necesitarea practică de a revoluţiona starea prezentă de lucruri. Insă, după cum vom vedea, lucrurile nu vor fi nicidecum simple. Perioada dintre 1932 şi 1933 este cea mai dificilă pentru grupul acela de evrei germani şi marxişti care au înfiinţat Şcoala de la Frankfurt. Din cauza binecunoscutelor şi tristelor evenimente istorice, au fost siliţi să-şi găsească adăpost în străinătate, unde pentru Mar- cuse începe un nou parcurs filosofic, care însă nu este lipsit de afinităţile de fond a ceea ce elaborase în tinereţe.

Statele Unite şi teoria revoluţiei

O nouă raţionalitate

încă din 1968, cu ocazia zilei în care Marcuse împlinea şaptezeci de ani, Jürgen Habermas, care avea să moştenească apoi de la Adorno rolul-cheie în Institutul din Frankfurt, scria că „prima carte a lui Marcuse despre ontologia lui Hegel, apărută în 1932, este aproape necunoscută”[62]. Şi afirma că cititorul actual al lui Marcuse ar putea fi uimit de o atât de puternică prezenţă a lui Heidegger în faza de tinereţe a gândirii sale. Motivul acestei igno- ranţe chiar şi în anii 1960 se datorează faptului că Marcuse nu a predat mai deloc în Germania. în 1932, anul în care

62 J. Habermas, *Premisă,* p. 6

este publicată cartea despre Hegel, profesorul său, Martin Heidegger, se apropie din ce în ce mai mult de poziţiile naţional-socialismu- lui. Problema raportului dintre Heidegger şi nazism este şi azi dezbătută pe larg. Rămâne faptul, mai curând de necontestat, că

Heidegger nu a refuzat public regimul hitlerist, iar uneori a apreciat făţiş guvernul german condus de Führer, ca, de exemplu, în discursul din martie 1993 ţinut studenţilor germani într-un ziar universitar din Freiburg[56].

Problema antisemitismului nazist va reveni apoi în corespondenţa purtată între Marcuse şi Heidegger, într-atât încât, în- tr-o scrisoare din 1948, acesta din urmă va fi aspru certat. în esenţă, Heidegger refuza să recunoască specificitatea Holocaustului nazist comparativ cu acţiunile de război ale soldaţilor ruşi în Germania şi ajungea chiar să nege elementul antisemit al exterminării. Lui Heidegger, Marcuse îi răspundea cu o întrebare provocatoare:

> Oare cu această frază dumneavoastră nu vă poziţionaţi în afara dimensiunii în care există încă posibilitatea unui dialog între oameni – în afara *Log*os-ului?[57]

Odată văzute problemele care începeau să apară cu propriul referent universitar, Marcuse s-a hotărât să se apropie de un grup care în acei ani ducea mai departe un proiect legat de o formă critică, nu dogmatică şi deschisă, a marxismului: Institutul de Cercetări Sociale din Frankfurt, care era încă din acea vreme condus de Horkheimer. Institutul, care fusese înfiinţat în anii 1920, dar care numai odată cu venirea la conducerea sa a lui Horkheimer capătă

acea imagine pe care o are şi azi, începuse să publice o serie de eseuri în propria revistă. Poziţiile cele

[56] M. Heidegger, „Deutsche Studenten", în *Freiburger Studentenzeitung,* Nr. 1,3, 1933

[57] H. Marcuse. *Scrisoare către Heidegger. 13 mai 1948,* în *Herbert Marcuse – Martin Heidegger Briefweschsel,* în *Befreiung denken: ein politischer Imperativ,* editat de P.-E. Janse, Offenbach Main, 2000, pp. 139-l 39

mai hotărât marxiste erau susţinute de directorul Horkheimer y şi de Friedrich Pollock, în vreme ce Adorno – încă neintegrat în institut – se ocupa de sociologie muzicală. Pe lângă aceştia, trebuie amintită munca lui Fromm, psihanalist de şcoală freu- diană, care pregătea un proiect de aplicare a psihanalizei în mediul social, urmând lucrările lui Wilhelm Reich. Ne aflăm în anii imediat următori Marii Crize economice din 1929 şi care pentru mulţi erau dovada non-sustenabilităţii sistemului capitalist. De exemplu, un exponent al aşa-numitului austro-marxism ca Grossmann, pe atunci aflat la Frankfurt în apropierea Institutului, susţinea tocmai teza unei prăbuşiri a capitalismului sub greutatea propriei creşteri nesustenabile.[63] [64] Poziţiile marxiştilor de la Institut, cel mai mult cea a lui Pollock, erau incontestabil mai puţin optimiste în această privinţă. Le era teamă că sistemul avea să conceapă mecanisme de apărare pentru a-şi păstra poziţia dominantă, chiar cu preţul unor comportamente de tip iraţional şi schizofrenic. Marcuse era deja orientat spre poziţii de acest gen şi astfel se explică adeziunea lui la grupul din Frankfurt.

La susţinerea acestor poziţii se adăugau apoi munca sociologică în domeniu şi, în special, o

---

63 Pentru o evaluare a acestor probleme în raport cu cei din Frankfurt: G. Bedeschi, *Introducere în şcoala de la Frankfurt,* Roma-Bari, 1987, pp. 40-44

64 E. Fromm, *Investigaţie printre muncitori şi funcţionari,* în M. Horkheimer (ed.), *Studii despre autoritate şi familie,* trad. it. de A. Cinato, A. Şoimi, C. Pianciola, Torino, 1974, pp. 230-270

cercetare cantitativă precisă desfăşurată de Institut şi condusă de Fromm. Asa cum se demonstra în interviurile care aveau ca eşantion funcţionari şi muncitori care aderaseră la social-democraţie, populaţia vedea cu ochi buni o cotitură autoritară a guvernului german.[54] Când, în 1933, Hitler ajunge cancelar, Horkheimer pregătise deja totul pentru plecare: capitalurile institutului fuseseră mutate la Amsterdam şi sediul la Geneva, într-o sucursală în care fusese numit director Marcuse. în anul următor, 1934, aproape toţi exponenţii Şcolii de la Frankfurt se aflau de-acum în Statele Unite, la New York, unde Institutul înfiinţase un sediu nou.

Anii 1932-1934 sunt pentru Marcuse o perioadă destul de frământată. Suferă o pierdere de încredere faţă de existenţialismul heideggerian pe care îl cultivase până atunci, precum şi o deziluzie generalizată faţă de o situaţie istorică ce începea să se profileze tragic. începând cu 1933, problemele la care se opreşte Marcuse capătă o înfăţişare marcată de critică socială. Nu mai este suficient să se anunţe caracterul pur abstract şi existenţial nociv al capitalismului şi, pe lângă asta, pare să nu prea aibă sens şi recurgerea la o fundamentare ontologică şi existenţială a istoriei. Evenimentele politice tind să dezmintă imaginea istoriei ca parcurs progresiv şi fondat pe o categorie precum cea a vieţii, a cărei dimensiune evolutivă şi, în sens larg, optimistă se

ciocneşte excesiv cu contextul de-acum distorsionat.

Asemenea probleme sunt relevate în unele scrieri din aceşti ani, în care Marcuse îşi pune o serie de întrebări care privesc concret societatea. în 1933, de exemplu, în *Zeitschrift fur Sozialfor- schung* (revista Institutului din Frankfurt emigrată în America) apare un articol intitulat *Lupta împotriva liberalismului în concepţia totalitară a statului,* în care Marcuse abordează direct tema naţional-socialismului[65]. Marcuse susţine că forma adoptată de statul totalitar al Germaniei din acea epocă nu era decât o concluzie logică şi o continuare mai mult sau mai puţin coerentă a dinamicii din cadrul liberalismului care îl precedase. Şi pentru a-şi corobora teza, face trimitere la scrierile lui Pollock, în care se analizează faptul că acest capitalism nu s-a prăbuşit în urma cri- zei din 1929. Aşadar, national-socialismul ar fi una dintre acele strategii de apărare datorită cărora structura economică a capitalismului avansat reuşeşte să supravieţuiască propriilor crize de producţie. încă din aceste scrieri începe să se întrezărească acea mişcare de progres producător de regres, care, mai pe urmă, va ocupa un loc central în cercetările celor de la Frankfurt, ca, de exemplu, în *Dialectica iluminismului* de Adorno şi Horkheimer. Şi în eseul din anul precedent, *Despre bazele filosofice ale conceptului de muncă în ştiinţa economică,* se

---

65 în italiană, în: *H. Marcuse. Cultură şi societate. Eseuri de teorie critică 1933-1965,* trad.

it. de C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow şi F. Cerutti, Torino, 1969, pp. 3-42

observă o atenţie deosebită dată problemelor economico-sociale concrete.

Cum s-a observat, în aceşti ani Marcuse continuă să se apropie de Hegel tot în cheie marxistă.[66] Impresia e că treptata deziluzie cu privire la concepţia ontologică a lui Heidegger este înlocuită, încet, încet cu o atenţie din ce în ce mai decisă acordată filosofiei hegeliene. La Hegel se pot regăsi bazele pentru o teorie a muncii a cărei elaborare în cheie critică este capabilă să lumineze problema alienării societăţii contemporane. în afară de asta, după cum am văzut, *Manuscrisele* lui Marx din 1944 reflectau tocmai interpretarea hegeliană a acestui domeniu al umanului şi, deci, teoria lui Hegel pare să fie promiţătoare pentru o elaborare critică a marxismului. în afirmaţiile lui Marcuse găsim o prezenţă vie a discursului lui Hegel, mai ales referitor la concepţia omului ca fiinţă îndreptată spre *praxis,* mulţumită căruia se distanţează de natură elaborând-o în muncă: „Omul poate ajunge la propria fiinţă doar trecând prin celălalt sine” şi „numai prin muncă, şi nu înainte, omul, în calitate de om, devine real, obţinându-şi

---

66 G.E. Rusconi, *Teoria critică a societăţii,* pp. 314-320

locul determinat în decursul istoriei”[67]. în cuvintele acestea se simte o prezenţă energică a concepţiei hegeliene despre muncă, în particular, se face referire la acele pagini din *Fenomenologia spiritului* în care Hegel descrie relaţia dintre servitor şi stăpân tocmai prin categoria de muncă, mulţumită căreia servitorul, modificând lucrul şi deci recunoscându-şi în el activitatea, se eliberează de stăpân pentru a deveni un individ pe deplin istoric.[68] în loc de categoria vieţii şi a echivalentului său ontologic, ca bază a istoriei îşi face apariţia munca înţeleasă ca fiind acea acti- vitate care este singura capabilă să îl facă pe om pe deplin uman. Lucrând, proiectând asupra rezultatului lucrului propria activitate, muncitorul se recunoaşte pe sine în cadrul lumii şi este în stare să se înţeleagă ca individ istoric.

Este acum acuzat acel existenţialism care până cu câţiva ani în urmă forma orizontul filosofic al lui Marcuse. în filosofia lui Heidegger, Marcuse văzuse o alternativă posibilă, pe de o parte, la dominaţia unui subiect abstract şi logic şi, pe de alta, la recăderea în iraţionalism. Din păcate, toată chestiunea cu Heidegger îi demonstra că acest pericol nu fusese evitat. Heidegger reintră în elogiul politicii populare şi existenţialismul filosofic se transformă în justificare

---

67 H. Marcuse, *Despre bazele filosofice ale conceptului de muncă în ştiinţa economică.* în *Cultură şi societate,* pp. 171-173

68 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* trad. it. de G. Garelli, Torino, 2008, mai exact, p. 133: „Din contră, munca este dorinţa ţinută în frâu, dispariţie ţinută în frâu; la urma urmelor, munca este *formare".*

a ¡raţionalităţii[69]; la acestea se adaugă funcţia de protecţie pe care o are totalitarismul politic pentru economia capitalului, figură socială a acelui subiect abstract pe care Marcuse voia să-l critice; prin urmare, se înţeleg bine critica sa şi autocritica poziţiilor existenţialiste.

69 M H. Marcuse. *Lupta împotriva liberalismului în concepţia totalitară a statului,* în *Cultură şi societate,* pp. 33-37

Pe la mijlocul anilor 1930, Marcuse îşi continuă activitatea, concentrându-se pe tematicile dragi Institutului de Cercetări Sociale, arătând o atenţie din ce în ce mai mare problemelor psihanalizei freudiene, a cărei funcţie determinantă se va clarifica în scrierile de după război. în 1936 publică un eseu într-o culegere îngrijită de Horkheimer şi intitulată *Studii despre autoritate şi familie,* care, între timp, va deveni un clasic al sociologiei critice[70]. Este vorba despre o serie de studii ce vizează o analiză a problemei autorităţii în cadrul instituţiei familiei şi care, după cum se înţelege, intersectează, pe de o parte, problematica marxistă (urmând indicaţiile din eseul lui Engels despre *Originea familiei)* şi, pe de alta, lecţia de psihanaliză ce invita să se ia în considerare critic legăturile de rudenie, evitând să fie gândite ca simple produse naturale.

Din anul următor, 1937, datează un eseu al lui Marcuse apărut tot în revista Institutului din Frankfurt, care încă din titlu denunţă inserarea de-acum organică a lui Marcuse în cercul de gândire critică: *Filosofie şi teorie critică,* inclus şi acesta şi tradus în volumul *Cultură şi societate.* Este vorba despre încercarea de a face o critică a societăţii în lumina problemei economice pe care aceasta o ascunde, luând în considerare, dar răsturnând unele linii de dezvoltare ale marxismului de secol XX. Este adevărat că în societate este prezentă o dominaţie a

70 M. Horkheimer, *Studii despre autoritate şi familie,* trad. it. de A. Cinato, A.M. Şoimi, C. Pianciola, Torino, 1976

economiei faţă de politică, cultură, viaţă, aşa că acestea din urmă trebuie să fie interpretate în lumina semnificaţiei lor economice, dar această condiţie – care corespunde cu esenţa societăţii capitaliste – este tocmai ceea ce trebuie modificat. în acest context, şi din mo- tive de critică a condiţiei existente, îşi face apariţia în lexicul lui Marcuse, şi al teoriei critice în ansamblu, problema utopiei. Vorbind despre teoria critică, se spune că „ea îşi trage obiectivele numai din tendinţele prezente ale procesului social. Aşa că acesteia nu-i este deloc teamă de utopia" care corespunde „termenului cu care ne referim la noua ordine ca să o discreditäm"[71]. Astfel, componenta dominantă a societăţii foloseşte termenul „utopie" pentru a discredita posibilitatea de a gândi o ordine diferită de cea existentă şi teoria critică nu trebuie să se teamă de ea. Din con-

tră, utopia trebuie să ţină loc de imagine capabilă să arate posibilitatea unei societaţi diferite la care în felul acesta filosofia are î

sarcina să se gândească. Marcuse e de părere că, în filosofie, azi trebuie să fim încăpăţânaţi şi să rămânem credincioşi unei gândiri care să ştie să conceapă adevărul şi dreptatea şi în cadrul unei lumi care le neagă la fiecare pas, prin urmare, „teoria cri- tică rămâne fidelă încăpăţânării ca o calitate autentică a gândirii filosofice", care astăzi a lăsat locul „extravaganţei şi oportunismului dezlănţuit"[72].

Exact în acest cadru apare exigenţa unei

71 H. Marcuse, *Filosofie şi teorie critică.* în *Cultură şi societate,* p. 95
72 *Idem*

raţionalităţi noi pentru gândire, o raţionalitate care să menţină legătura cu gândirea utopică. A ne defini critici cu societatea nu poate deci să însemne, simplu şi plat, a presupune realitatea ca unitate de măsură pentru ce este posibil. Fiecare element creativ al gândirii îşi are esenţa în caracterul utopic al adevărului în cadrul unei lumi neadevărate şi noua raţionalitate critică are drept scop să se opună condiţiei existente. în aceste scrieri, poate mai mult decât în oricare altele, încep să se vadă cu mai mare claritate căile de dezvoltare a teoriei lui Marcuse care îi vor asigura un loc deosebit printre animatorii teoriei critice şi ai Şcolii de la Frankfurt

Max Horkheimer şi Theodor Adorno

în ansamblu. De fapt, aici apare, tocmai în legătură cu tema utopiei, recursul la facultatea umană a fanteziei în contextul unei filosofii critice. Cum se va vedea mai departe, lui Marcuse i se va rezerva o primire deosebită de către mişcarea din 1968 şi motivele trebuie căutate nu în ultimul rând în acest gen de reflecţii.

Noua raţionalitate pe care începe să o elaboreze Marcuse se naşte deci în legătură profundă cu conceptul de fantezie şi cu tematica conexă de

utopie. Nu există modalitate de a gândi diferit, de a te opune condiţiilor existente, care să nu trebuiască să străbată ideaţia fantastică a întregii omeniri. însă mereu, acest

Filosofie şi teorie critică

În teoria critică nu avem deloc de-a face cu reprezentarea unei lumi viitoare, chiar dacă un răspuns al fanteziei aceluia care ar sfida-o fă- când acest lucru nu ar fi atât de absurd cum am vrea să credem. Dacă s-ar da frâu liber fanteziei de a răspunde, limitându-se strict la mate- rialul tehnic existent astăzi, la problemele filosofice fundamentale [...], fiecare sociologie s-ar înspăimânta de caracterul utopic al fanteziei. Şi

- totuşi, răspunsurile pe care le-ar putea da fantezia ar fi foarte aproape
- de adevăr, în orice caz, mai aproape decât cele date de analizele strict conceptuale ale antropologiei filosofice. Şi, de fapt, aceasta ar deter- mina ce este omul în funcţie de ce ar putea fi el realmente mâine. În faţa întrebării: ce pot spera?, fantezia nu ar indica atât o fericire veşnică sau o libertate interioară, cât, mai curând, dezvoltarea şi satisfacerea nevoilor, deja posibile azi. Intr-o situaţie în care acest viitor reprezintă o posibilitate reală, fantezia este un instrument important pentru a rea- duce permanent obiectivul în faţa ochilor. Raportul fanteziei cu celelalte facultăţi cognitive nu este de aparenţă şi adevăr (acestuia din urmă, de fapt, când se erijează ca singur adevăr, viitorul din viitor nu poate să nu îi pară aparenţă). Fără fantezie, orice cunoaştere filosofică rămâne mereu legată de prezent sau de trecut şi eliminată din viitorul care este singu- rul ce face legătura între filosofia şi istoria

reală a omenirii. Apreciabila

• evidenţiere dată terenului fanteziei pare să fie în contradicţie stridentă ! cu caracterul ştiinţific riguros pe care teoria critică l-a revendicat în- ! totdeauna pentru conceptele sale. în această exigenţă ştiinţifică, teoria ! materialistă a ajuns să fie de acord în manieră singulară cu filosofia ' idealistă a raţiunii.

! H. Marcuse, *Filosofie şi teorie critică,* în *Cultură şi societate.*

J *Eseuri de teorie critică, 1933-1965.*

J trad. it. de C. Ascheri, H. Ascheri

Osterlow

J şi F. Cerutti, Torino,

1969

ˣ x x

lucru îl spune clar Marcuse, trebuie luată ca măsură realitatea existentă. Utopia şi fantezia nu sunt lucruri care au de-a face cu simpla invenţie sau cu crearea din nimic. Utopia şi fantezia sunt modul prin care se dă posibilitate conceperii şi fixării potenţialităţilor realului existent. Raţionalitatea trebuie deci să înceapă prin capacitatea de semnificaţie de prognoză, de critică construc- tivă a realităţii prezente. Utopia lui Marcuse nu are nimic de-a face cu proiectarea amănunţită a unui stat perfect, aşa cum făcea, de exemplu, Platon în *Republica,* ci are o semnificaţie critică: constatarea lucidă a insuficienţei stării de lucruri prezente şi re-cunoaşterea posibilităţilor viitoare ale omenirii.

Realitate şi critică

Dintre exponenţii Şcolii de la Frankfurt, se pare că Marcuse este cel care se integrează cel mai bine în contextul american. Adorno, de exemplu, se va simţi întotdeauna străin în Statele Unite şi, împreună cu Horkheimer, se va întoarce în Germania imediat ce se va stabiliza situaţia politică. Din contră, Marcuse îsi va lua încă din 1940 cetăţenie americană şi va rămâne să trăiască pe noul continent şi după terminarea războiului. Va lucra în diferite universităţi americane şi, în timpul războiului, din cauza dificultăţilor economice pe care le are institutul şi care nu-i puteau asigura un trai liniştit, acceptă un post la Washington, la Office of Strategic Services, organizaţie de servicii strategice care a precedat instituţia Central Intelligence Agency (CIA), unde este însărcinat cu analiza informaţiilor care ajungeau din Germania nazistă[73].

73 G. Bedeschi, *Introducere în Şcoala de la Frankfurt,* p. 110

în prima jumătate a anilor 1950 are un post la Columbia University din New York, la Institutul Russo, iar munca lui se va oglindi apoi în publicarea unui volum de analiză şi de critică a marxismului sovietic. Deşi a fost publicat într-un context biografic şi intelectual pe care urmează să-l discutăm, eseul despre *Marxism sovietic* merită să fie menţionat aici. Este vorba despre o lucrare ce îşi propune să nege o reală diferenţă calitativă între ce se întâmpla dincolo de Cortina de Fier şi situaţia individului în cadrul economiei capitaliste. Problema, din punctul lui de vedere, rămâne tot cea a dominaţiei. în loc să abolească exploatarea omului de către om, marxismul sovietic s-a limitat să centralizeze puterea economică în mâinile unui grup birocratic şi statal, care, oricum, avea funcţia de a accelera dezvoltarea forţelor de producţie ca să le poată controla: „Deci, nimic altceva decât un criteriu schimbat, o dinamizare a dominaţiei, în loc de o cerinţă preliminară pentru abolirea sa”[74]. Aşadar, în opinia sa, Uniunea Sovietică nu ar fi fost în stare să realizeze acea practică revoluţionară şi realmente emancipatoare pentru om, care era în schimb cerută de starea lucrurilor.

în ciuda criticii poziţiei sale generic heideggeriene şi existenţialiste, în aceste analize se simte latura umanistă a marxismului ,'
lui Marcuse, axată întotdeauna pe noţiunea de muncă[75], astfel încât să nu se ajungă iar la o lectură

74 H. Marcuse, *Soviet Marxism,* trad. it. de A. Casiccia, Parina, 1968, p. 71
75 Cel care insistă pe acest lucru este G.E. Rusconi, *Teoria critică a societăţii,* p. 353.

excesiv de privată a problemei. Această poziţie a declanşat săgeţi critice la adresa lui Marcuse de la un gânditor care, în anii tinereţii, îi fusese o sursă esenţială de inspiraţie, anume Lukács. între timp, gânditorul maghiar îşi renegase poziţiile de tinereţe, vinovate de o subiectivitate excesivă în lectura marxismului. în 1954 publică *Distrugerea raţiunii,*

operă în care îşi propune să demaşte ca solidară fascismului orice poziţie suspectată că ascunde o derivă iraţionalistă. Nici măcar Marcuse nu se salvează de critica lui demolatoare şi este inserat, alături de nume ca Dilthey, în cercul de autori care au încercat să-l facă pe Hegel un romantic, exaltându-i o presupusă dimensiune vitalistă şi iraţionalistă. în rest, lui Marcuse i se reproşează prove- nienţa heideggeriană[76], unul dintre modelele principale pentru Lukács în ceea ce priveşte linia de gândire iraţionalistă şi reacţionară care, pe scurt, este identificată în „curentul care merge de la Schelling la Hitler”[77].

Tot în optica unei revizuiri a gândirii lui Marx în cheie critică, nu dogmatică, punând din nou în prim-plan latura decis hegeliană a analizei sale, în 1941 Marcuse publică o carte destinată să aibă un impact cert în domeniul marxismului internaţional: *Raţiune şi revoluţie. Hegel este sursa „teoriei sociale”,* scrisă şi editată în limba engleză, drept mărturie a dorinţei de a-şi exercita influenţa în noua sa patrie adoptivă. Este o continuare a încercărilor lui din anii 1930 şi este primul volum care îi aduce lui Marcuse o notorietate ce trece de mediul restrâns al oamenilor de stiintă, aşa cum se întâmplase cu cartea *Despre ontologia lui Hegel.* Desigur, încă nu am ajuns la cazurile literare care vor fi *Eros şi civilizaţie şi Omul*

---

76 G. Lukács, *Distrugerea raţiunii,* trad. it. de E. Arnaud, Torino, 1974, p. 573
77 *Idem* p. 12

unidimensional, dar scrierea din 1941 demonstrează deja capacitatea lui de a se adresa intereselor politice ale unei societăţi complexe cum era cea americană în acei ani. Tot în acea perioadă, Adorno şi Horkheimer scriu *Dialectica Iluminismului,* care va fi publicată în germană mai târziu la Amsterdam, dar care împărtăşeşte cu cartea lui Marcuse unele interese de fond.

Fără doar şi poate, există însă unele motivaţii culturale corn tingente care îl determină pe Marcuse să scrie o carte despre caracterul revoluţionar al gândirii lui Hegel. în primul rând, trebuie amintit că, în general, cultura americană şi cea anglosaxonă nu au privit niciodată cu gentileţe filosofia clasică germană în ansamblul ei şi pe Hegel în particular. De exemplu, în 1940, revista editată de British Institute of Philosophy găzduia o dezbatere privitoare la legăturile explicite ale gândirii hegeliene cu *„Prusia-nismul”* şi cu cele implicite cu *„present-day National-Socialism”*[78]. Se mai poate aminti şi celebra operă a lui Karl Popper despre *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* editată pentru prima oară în 1945, care concepea recuperarea filosofici germane ca o „revoltă permanentă împotriva libertăţii şi a raţiunii”[79], iar alături de ea, pragmatismul lui Dewey cu siguranţă neînclinat spre hegelianism. Hegel părea să fie

---

78 T.M. Knox, ..Hegel ard Prussianism", *Philosophy.* XCI. 1940, p. 51; pentru discuţia cu Carri, vezi în acelaşi volum al revistei pp. 190-196 şi p. 313 -317.

79 K.R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* trad. it. de R. Pavetto, voi. II, Roma, 1977, p. 45

campionul apologiei statului prusac, care adusese într-un secol Germania de la deliberările de la Karlsbad (prin care în 1819 se limitau foarte mult libertăţile politice şi culturale) Ia ascensiunea lui Hitler. Din contră, Marcuse împreună cu exponenţii Şcolii de la Frankfurt intenţionau să dezvăluie falsitatea acestei interpretări.

Mai era şi iminenţa războiului mondial, în care se grăbeau Statele Unite să intervină, care urgenta o recitire a conceptului occidental de raţionalitate. Trebuia demonstrată, credea Marcuse, prezenţa în gândirea occidentală a unui model de raţionalitate mult mai complex şi mai fecund decât cel simplu instrumental şi, în sens larg, liberal, precum şi decât cel obscur şi violent care domina pe atunci Germania. în această intenţie se observă o tendinţă care, potrivit unei căi aparent paradoxale, leagă acţiunea lui Marcuse de acea *Distrugere a raţiunii* pe care o va publica ulterior Lukács. Şi autorul cărţii *Raţiune şi revoluţie* se opune fanatismului raţionalist, denunţând în acelaşi timp lacunele unei raţionalităţi goale şi predispuse intereselor sistemului economic care ghida gândirea ţărilor democratice, iar pentru a o face, ambele apelau la diada Hegel-Marx. Ceea ce îl separa însă era o evaluare diferită, de exemplu, a unor autori ca Nietzsche şi Schopenhauer, extrem de apreciaţi de mediul din Frankfurt şi condamnaţi de marxist-ortodoxul Lukács[80].

---

80 „Afinitatea ideologică a lui Nietzsche cu hitlerismul nu poate fi deci eliminată ea, obiectiv, este încă şi mai mare decât ne-am închipuit" (G. Lukács,

După cum scrie Carlo Galii în *Introducere* la ediţia italiană a volumului *Raţiune şi revoluţie,* gândirea lui Marcuse se află „în tensiune constantă între realitate şi posibilitate”[81]. Prin această observaţie se intenţionează să se scoată la iveală tendinţa, me- í T

1 *9*

reu prezentă la Marcuse, de a pleca de la o viziune concretă a societăţii, respectiv de la o evaluare faptică şi realistă, pentru a se depista în aceasta potenţialul critic.

Astfel, filosofia ar avea sarcina de a arăta aspectele, ca să spunem aşa, excedentare realităţii. în acest sens, discursul se leagă uşor de ipotezele de bază ale poziţiilor sale de tinereţe. Faţă de tendinţele economiste ale social-democratiei, fată de teoriile

> > 9 1 marxismului austriac al lui Adler, ideea lui Marcuse se îndreaptă mereu spre acel ansamblu de probleme identificate de Lukács în *Istorie şi conştiinţă de clasă,* şi apoi abjurate de acelaşi filosof maghiar în numele alinierii la ortodoxia sovietică.

Distrugerea raţiunii, p. 385).

81 G. Galii, *Introducere* la ediţia italiană, în H. Marcuse, *Raţiune şi revoluţie. Hegel şi apariţia „teoriei sociale",* trad. it. de A. Izzó, Bologna. 1997, p. 9

Alături de derivele economiste şi austriece ale marxismului, nici poziţia sovietică nu îl satisface pe Marcuse. Este vorba despre teoria oglindirii, care spune că dimensiunea culturală a vieţii – religioase, artistice şi filosofice – ar fi capabilă doar să oglindească structura economică din care se naşte.[82] în schimb, *Istorie şi conştiinţă de clasă* învăţase o generaţie întreagă de marxişti să gândească filosofia ca fiind acea disciplină capabilă să determine masele să facă un adevărat salt calitativ, îndemnându-le la acţiune revoluţionară. De aceea, Marcuse rămâne fidel acestei concepţii şi insistă să gândească activitatea intelectuală conform unei paradigme excesiv de critice faţă de simpla realitate: filosofía nu oglindeşte realitatea economică, ci recunoaşte punctele de ruptură ale acesteia din urmă şi, ajutată de o facultate ca fantezia, este capabilă să gândească utopic, acuzând astfel realitatea. Esenţa teoriei critice, pe care noi o urmărim aici prin prisma lui Marcuse, este, aşadar, aceea de a se poziţiona ca instanţă de judecată fată de existentă, fără a trebui să fie înţeleasă ca subalternă acesteia din urmă.

Raţiune şi revoluţie

După cum am spus, în 1941 apare *Raţiune şi*

82 în cheie estetică, această idee este susţinută de Lukăcs în strălucita sa lectură a filosofiei hegeliene despre artă: G. Lukăcs, *Estetica lui Hegel.* în *Contribuţii la istoria esteticii,* trad. it. de E. Picco, Milano, 1957, mai ales pp. 127-131

revoluţie. Această carte ar putea fi considerată un fel de primă apariţie a unui triptic ipotetic al Şcolii de la Frankfurt, completat, în şase ani, de *Dialectica iluminismului* (Adorno – Horkheimer) şi de *Eclipsa raţiunii* de Horkheimer. în aceste texte, centrală este analiza rolu- lui asumat de raţiunea umană în contextul dezvoltării istorice

şi sociale, nu întotdeauna dezvăluit sub o lumină progresistă. În acest context, sunt uşor de înţeles exponenţii Şcolii de la Fran- kfurt ca epigoni, dacă nu chiar drept continuatori esenţiali, ai marii filosofii clasice germane. Dacă ne gândim bine la acea perioadă excepţională, putem înţelege motivele. Aşazisa filosofie clasică germană este o epocă ce se extinde, mai mult sau mai puţin, pe o perioadă de cincizeci de ani, între 1781 (anul publicării primei ediţii a *Criticii raţiunii pure)* şi 1830 (când Hegel publică ultima ediţie a *Enciclopediei ştiinţelor filosofice în compendiu).* Deja prima *Critică* a lui Kant se prezintă ca o încercare de a cerceta limitele şi capacităţile acelei facultăţi umane pe care o numim „raţiune", punându-ne în gardă în mod deosebit fată de un abuz al acesteia. Kant recunoştea acest abuz ca fiind o serie de aporii, de contradicţii, cu care se confruntă raţiunea când îşi depăşeşte sau îşi ignoră limitele. în schimb, Hegel încearcă să facă o istoricizare a raţiunii umane şi concepe acele contradicţii ca procedură necesară (pe care el o gândeşte dialectic) în vederea realizării efective a

libertăţii. Marx şi Niet- zsche, şi o spunem tăind mereu conceptele şi epocile cu barda, primesc această moştenire dând la iveală caracterul discontinuu şi nu întotdeauna clar al raţiunii; astfel, apare imaginea raţiunii ca un procedeu ce-şi ascunde lui însuşi obiectivele, acolo unde a le face evidente ar însemna să se mişte în direcţia vreu- nei forme de eliberare.

Urmând această linie, gânditorii de la Frankfurt se trezesc că trebuie să înfrunte tema raţiunii, care devine presantă mai ales din motive istorice. Să nu uităm că anii 1940 îi prind pe Marcuse, pe Adorno şi pe Horkheimer în exil, goniţi de furia antisemitismului şi de grozăviile manifestate pe neaşteptate exact în centrul Europei, leagăn de cultură, de artă şi de gândire, astfel încât

dezvoltarea maximă a raţiunii s-a prăbuşit forţat în cea mai întunecată violentă.

în eseul scurt, dar dens, pe care Marcuse îl pune în fruntea ediţiei din 1960 a volumului *Raţiune şi revoluţie,* intitulat *O notă despre dialectică,* anunţă: „Această carte a fost scrisă cu speranţa de a contribui puţin la renaşterea nu a lui Hegel, ci a unei facultăţi mentale care riscă să dispară: puterea gândirii negative”[83]. Astfel, Hegel, pentru felul în care a pus în valoare contradicţiile istorice cărora li se opune raţiunea, trebuie înţeles ca gânditor al negativului. însă această descriere nu are nimic de-a face cu un presupus pesimism al lui Hegel, ci, din contră, priveşte capacitatea gândirii hegeliene de a pătrunde în aspectele disonante şi negative ale realului în vederea punerii lor în valoare. Realitatea, deci, nu se prezintă ochilor lui ca o serie de fapte simple şi paşnice, ci ca o ţesătură de relaţii complexe şi contradictorii. A surprinde în gândire acest caracter contradictoriu, a surprinde negativul, este, prin urmare, singura modalitate posibilă pentru dezvoltarea unei filosofii care vrea realmente şi concret să res- tituie o imagine a lumii. Aşadar, filosofia hegeliană trebuie să fie reevaluată tocmai ca filosofie a negativităţii. însă nu avem de-a face cu o negativitate pur şi simplu distrugătoare, care neagă lumea cu atitudine distrugătoare. Din contră, negativul pe care Marcuse îl recuperează din discursul lui Hegel este pe deplin determinat. Este

83 H. Marcuse, 0 *notă despre dialectică.* în *Raţiune şi revoluţie,* p. 43

acea negare determinată care era expusă în *Fenomenologia spiritului* şi care câştigă autoritate asupra realului negând caracterul simplu al datelor faptice. Cum scrie Marcuse:

> Negarea este determinată dacă e pusă în raport ordinea lucrurilor stabilită cu forţele şi cu factorii fundamentali care duc la

distrugerea sa şi indică şi posibilele alternative la *statu-quo.* În realitatea umană avem de-a face cu forte şi cu factori *istorici* şi

> > > negarea determinată este în ultimă instanţă o negare *politică.*[84]

Forţa utopică a gândirii este deci aceea de a nega ordinea constituită prin intermediul unei imagini a lumii aşa cum ar trebui ea să fie, această activitate fiind capabilă să ducă la acel salt calitativ pe care numai critica îl poate oferi.

în totalitatea sa, volumul se prezintă ca o recitire cuprinzătoare a filosofici lui Hegel urmărindu-i cronologic etapele şi, în acest sens, are ceva în comun cu opera pe care Lukács o scria în acei ani, dar care va fi publicată doar în anii 1950, anume *Tânărul Hegel şi problemele societăţii capitaliste.* însă dacă acesta era mai interesat să arate influenţa condiţiei istorice şi politice asupra poziţiilor hegeliene până la *Fenomenologie*[85]*,* Marcuse îşi propune să extragă un fel de noţiune generală a raţiunii şi a ne- gativităţii operei hegeliene în ansamblul său. în analiza *Fenomenologiei spiritului,* de exemplu, se acordă o importanţă deosebită, şi nu ar putea fi decât aşa, noţiunii de muncă, mai ales referitor la ce scria Marx în *Manuscrisele* din 1944,

---

84 *Idem.* p. 48

85 De exemplu, Lukács interpretează afirmaţiile mistice ale lui Hegel din perioada petrecută de acesta la Frankfurt ca reflex al contradicţiilor sociale ale epocii: G. Lukács, *Tânărul Hegel şi problemele societăţii capitaliste,* trad. it. de R. Somi, Torino, 1960, pp. 149-150.

care astfel îşi demonstrează iar centralitatea în discursul lui Marcuse. Se referă din nou la dialectica servitor-stăpân cuprinsă în capitolul despre autoconştiinţă, căreia i se dă o importanţă deosebită în *Raţiune şi revoluţie.* Spre deosebire de ce se întâmplă la autori cum e Kőjévé, care tind să antropologizeze aceste pagini hegeliene, Marcuse încearcă să le interpreteze în semnificaţia lor generală. Se citeşte astfel că raportul dintre stăpân şi servitor „nu este deci nici veşnic, nici natural, ci îşi are rădăcinile într-o formă particulară de muncă şi în raportul dintre om şi produsele muncii sale”[86].

Astfel, se defineşte o noţiune istorică a muncii, precum şi a societăţii în ansamblu, care se îndepărtează de o naturalizare plată. Munca şi configuraţia specifică pe care aceasta o are în societate nu sunt date nici din cine ştie ce voinţă divină şi nici dato- rită caracteristicilor naturale ale protagoniştilor. Raporturile pe care aceştia le au în integralitatea procesului productiv al societăţii – deci în muncă – fac dintr-unul servitor şi din celălalt stăpân şi în aceste raporturi trebuie recunoscută negativitatea critică. Aşadar, o filosofie negativă are sarcina de a se poziţiona în mod critic faţă de orice formă de apologie a existenţei, fie ea de sorginte liberală sau totalitară. Marea lecţie pe care o dă Hegel este, prin urmare, faptul că a indicat acest element negativ şi critic aflat în raţiunea umană.

Marcuse ne oferă şi o lectură precis orientată a

86 H. Marcuse, *Raţiune şi revoluţie,* p. 1 59

raportului care există între *Logica* lui Hegel şi filosofía sa reală, în particular înţeleasă ca filosofie a istoriei. După cum făcuse şi în cartea despre *Ontologia lui Hegel,* logica e înţeleasă ca fondare a metodei filosofici reale. Acel proces de a merge din contradicţie în contradicţie, cu scopul de a ajunge la ideea absolută, care în anii 1930 se interpreta ca nucleul vital al gândirii hegeliene, devine acum reflex în gândirea dinamicii istorice. Este adevărat că Hegel prezintă logica drept o formă eternă, însă acea eternitate metafizică se distruge singură în clipa în care se indică necesitatea de a fi realizată concret: *„Logica* expusese structura raţiunii, *Filosofia istoriei* expune conţinutul istoric al raţiunii”[87]. Pentru a fi adevărată în sens puternic, logica trebuie să se realizeze în lume, însă, făcând astfel, îşi pierde aura aceea eternă pe care o avea în expunerea metodologică şi intră în contact cu realitatea empirică, trăgând după sine propria negativitate.

însă ceea ce are o certă importanţă interpretativă este a doua parte a cărţii, dedicată *Apariţiei „teoriei sociale”,* în care Marcuse arată cum concepţia hegeliană despre raţiune a favorizat această presiune precisă a conştientizării din partea gândirii: fundamentarea raţiunii în teoria societăţii. Pentru a înţelege spiritul în care a fost scris textul, este util să menţionăm felul în care autorul încheie ultimul capitol, care se axează pe *Sfârşitul hegelianismului.* Marcuse alege cuvintele celui mai cunoscut şi,

87 *Idem,* p. 261

neîndoielnic, mai respectat dintre teoreticienii statului naţional-socialist, respectiv Cari Schmidt, care susţine că, odată cu venirea la putere a lui Hitler, „Hegel, să zicem aşa, a murit”[88].

Aşa că teoria hegeliană ar urma un parcurs foarte diferit de cel al naţional-socialismului, pe care Marcuse îl identifică cu linia care, prin Feuerbach, duce la Marx şi la Lenin. Ca să-şi elaboreze teoria critică, şi care în ochii lui Marcuse este definită în sensul că „toate conceptele sale sunt un act de acuzare împotriva ordinii existente[89]„, Marx a trebuit să plece tocmai de la ideea dialectică gândită de Hegel, trăgând însă din ea nişte concluzii cu totul radicale şi în unele părţi neconciliabile cu mediul strict filosofic şi speculativ în care a apărut.

Hegel a recunoscut că raţiunea trebuie în mod necesar să se concretizeze în instituţiile umane şi acestea sunt premisele care impun trecerea de la filosofie la teorie socială. Mişcarea hegeliană a fost însă aceea de a gândi structurile instituţionale şi

---

88 C. Schmidt, *Staat, Bewrgung. Volk,* Hamburg, 1933, p. 32
89 H. Marcuse, *Raţiune şi revoluţie,* p. 293

politice ca direct conciliate cu raţiunea, salvând astfel filosofia de la extincţie; plecând de la această perspectivă, nu se impunea tre- cerea de la filosofic la teorie socială. în realitate, şi aceasta este teza fundamentală care se desprinde din lectura marxistă, nu se găseşte în nicio formă de conciliere cu raţiunea, iar asta, exact în virtutea tezelor hegeliene despre totalitate. Atât Marx, cât şi Hegel gândesc societatea ca proces ce poate fi înţeles doar în ansamblul său: orice element particular trebuie să ducă şi să fie justificat conform întregii societăţi. Urmărind această lectură, Marx identifică un element care, obiectiv, se află în afara acestei concilieri totale: proletariatul. Fiind o clasă socială, proletariatul este exclus din realizarea raţiunii, deoarece acest tip de realizare aparţine umanităţii libere şi această condiţie pune sub acuzare societatea în întregul ei. Cu alte cuvinte, proletariatul este acea clasă socială care nu are interese particulare în păstrarea existentului. Mai exact, este vorba despre acel element negativ întâlnit în real şi care impune să fie depăşit. „Existenţa prole- tariatului", scrie Marcuse, „face iraţională [...] toată societatea burgheză"[90]; pentru a-i demonstra depăşirea, Marx reia ideea hegeliană a negativităţii, o negare care nu se limitează să abolească ceea ce neagă, ci, din contră, păstrează negarea şi o instaurează în forma sa adevărată. Totalitatea societăţii devine astfel o totali- tate negativă şi, la

90 *Ibidem,* p. 295

Marx,

> negativitatea realităţii devine o condiţie socială legată de o formă istorică particulară a societăţii. Totalitatea la care ajunge dialectica marxistă este totalitatea societăţii împărţite în clase, iar negativitatea care stă la baza contradicţiilor sale şi care condiţionează fiecare conţinut al său este negativitatea rapor- turilor de clasă.[91]

Această totalitate negativă care defineşte societatea capitalistă este supusă unei legi dialectice dure care îi impune prăbuşirea. Marx a demonstrat non-sustenabilitatea unei societăţi bazate pe o asemenea formă de negativitate şi a indicat punctele necesare de ruptură. însă ceea ce nu a făcut niciodată, şi nici mar fi putut face, a fost să prevadă trecerea necesară la socialism. Dacă ruptura ordinii burgheze şi capitaliste are propria necesitate, instau- rarea socialismului este un act de libertate şi de voinţă din partea omenirii înseşi. Vorbim despre o instaurare a raţiunii în raporturi politice şi economice ce nu poate fi gândită după schema succesiunii mecanice. Iar aici intră în joc sarcina filosofiei ca te- orie socială. Pentru omenire este necesar să obţină cunoaşterea acestor legi dialectice şi filosofia este instrumentul care permite acest lucru, altminteri, dizolvarea economiei burgheze poate duce exclusiv la

91 *Idem,* p. 344

dizolvarea societăţii. Suntem în prezenţa faimoasei alternative anunţate de Roşa Luxemburg în 1915: *socialism sau barbarie*[92].

Datoria raţiunii, crede Marcuse, este să realizeze această formă de eliberare a umanităţii şi, pentru a o face, este obligată să se realizeze pe sine. însă, dacă nu vrea să recadă în apologia stării de lucruri actuale, raţiunea trebuie să recunoască caracterul negativ al realităţii în care să se poată realiza şi, făcând astfel, trebuie să îşi asume o sarcină, la rândul ei critică şi negativă. *Raţiune şi revoluţie* este o carte care intenţionează să ofere o bază certă şi solidă teoriei critice. în mod special, îşi propune să se

92 R. Luxemburg. *Criza social-democraţiei.* în *Scrieri politice,* ed. L. Basso, Roma, 1967

apere de o folosire prea simplistă şi prea plată a raţiunii. Raţiu- nea are o mişcare dialectică, din cauza căreia nu-şi poate gândi dezvoltarea ca pe un simplu şi non-problematic progres spre mai bine. Nucleul negativ al raţiunii constă în perenul său risc de a re- cădea în barbarie şi în necesara asumare de responsabilitate faţă de realitate. Războiul mondial, care în acei ani făcea ravagii în Europa şi căruia Statele Unite se grăbeau să i se alăture, dădea în toată regula impresia că asistau la o recădere în barbaria cea mai întunecată şi preocuparea lui Marcuse era să pună în gardă lumea democratică faţă de un asemenea pericol. Germania, pentru moment, părea că o apucase definitiv pe calea obscurantismului.

La începutul acestui capitol am semnalat asonanţa existentă între opera lui Marcuse şi reflecţiile pe care tot în acei ani le făceau Adorno şi Horkheimer. Referirea se face în special la *Dialectica Iluminismului,* probabil cea mai celebră operă apărută în cercul celor de la Frankfurt. Stilul în care e scrisă este neîndoielnic mai strălucit şi mai ascutit decât cel din *Raţiune şi re- voluţie,* care, alături de intenţiile de popularizare, păstrează o anumită tendinţă de reconstruire a obiectului de studiu (în cazul

> \ acesta, Hegel). în *Premisa* textului, autorii *Dialecticii Iluminismului* afirmă că şi-au propus să „înţeleagă de ce omenirea, în loc să intre cu adevărat într-o stare umană, se cufundă într-o

nouă formă de barbarie”[88]. Pe drept cuvânt se făcea referire la barbaria nazifascistă care devasta Europa. Adorno şi Horkheimer vedeau în Iluminism, adică în extinderea treptată a raţiunii, riscul unei forme perene de regres. Raţiunea iluministă, care apăruse cu scopul de a elibera omenirea de sub tirania mitologică şi obscurantistă, ajunsese să-l supună din nou pe om universalităţii

[88] M. Horkheimer – Th.W. Adorno. *Dialectica Iluminismului,* trad. it. de R. Şoimi, Torino, 1997, p. 3

Statele Unite şi teoria revoluţiei

abstracte: pe de o parte, cea a capitalului, pe de alta, cea a fascismului.

Prin urmare, se pare că printre aceia care se recunoşteau în tezele Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt apăruse o exigenţă comună: să demonstreze necesitatea unei noi concepţii despre raţionalitate şi despre raţiune, capabilă să respecte ceea ce îi este specific omului. După ce a abandonat existenţialismul de tip heideggerian, Marcuse se trezeşte că trebuie să-şi încheie definitiv socotelile cu Hegel şi cu Marx şi să scrie *Raţiune şi revoluţie,* ultima dintre cărţile sale în care se confruntă cu problema marxistă în natura ei cea mai intimă.

Psihanaliză şi societate

P

Utopie şi dorinţă

Proiectul inaugurat cu *Raţiune şi revoluţie* a fost înţeles, nu fără oarecare coerenţă, ca un anunţ făcut de Marcuse pentru „un nou iluminism”[93]. Analog celor scrise de Marcuse şi Horkheimer, progresul iluminist al raţiunii nu trebuia pur şi simplu să fie pus sub acuzare, ci era necesar să dea viaţă unei forme noi de iluminism capabil să nu recadă în barbarie[94].

---

93 T. Periini. *Ce a spus cu adevărat Marcuse,* p. 73

94 în general. *Premisa* celei de-a doua ediţii a *Dialecticii Iluminismului,* în care Horkheimer şi Adorno au declarat că au „repus pe picioare *Institut für Sozialforschung* [Institutul pentru Cercetare Socială], cu ideea de a dezvolta concepţia formulată în *Dialectică*” (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialectica Iluminismului,* p. XLVI).

Calea pe care avea să o ia curând Marcuse pentru a-şi îndeplini această datorie îşi găseşte premisele metodologice în tot ce am spus până acum.

în primul rând, am început prin a scoate în evidenţă declinarea specific existenţialistă a marxismului, susţinută de Marcuse în tinereţe. Deşi critica poziţiile lui Heidegger, acea atenţie pentru existenţa concretă a omului nu se va potoli niciodată în gândirea lui. Nu avem de-a face cu o existenţă singulară, aşa că salvarea va fi delegată orizontului religios, urmărind logic tentativele lui Kir- kegaard şi ale lui Feuerbach, acolo unde cel dintâi elaborează o mistică religioasă a individului, în timp ce al doilea priveşte în direcţia unei secularizări a conţinuturilor religiei; existenţa pe care o are în minte Marcuse este mai curând una colectivă, în care pul- siunile şi dorinţele se concretizează în practica vieţii sociale şi, în această privinţă, maestrul său va fi Freud.

în al doilea rând, am vorbit despre atenţia deosebită pe care Marcuse o acordă temei utopiei, înţeleasă ca poziţie critică faţă de realitate. Vorbim despre o lucrare a fanteziei, care, ca facultate umană, este capabilă să anticipeze în imaginaţie realizările concrete. în acest sens, utopia, trebuie să repetăm, nu corespunde cu proiectarea de lumi perfecte la a căror construcţie ar trebui să ne gândim

în cele mai mici amănunte; este o gândire anticipatoare care ne spune care este nucleul realizării umane şi care, făcând astfel, o confruntă cu absenţa sa în realitate, permiţând critica.

în cele din urmă, Marcuse explică în *Raţiune şi revoluţie* de ce fel este realizarea utopică pe care o are în minte. Cu o interpretare viguroasă, orientată despre Marx, scrie că acesta din urmă ar fi înlocuit ideea raţiunii cu cea a fericirii.[95] Iată că devine explicită ideea sa despre un nou iluminism: un proiect al cărui scop este fericirea generalizată a omenirii, realizarea unei condiţii umane în care persoanele să se poată considera pe bună dreptate fericite de viata lor şi satisfăcute de condiţiile actuale.

în cele trei caracteristici pe care tocmai le-am indicat sunt pregătite condiţiile preliminare pentru dubla primire a gândirii lui Marcuse în mediile de stânga radicale, mai ales în anii 1960: pe de o parte, cea iniţial entuziastă a mişcării tineretului din 1968[42]; pe de alta, cea mai domoală a unei părţi din mediile socialiste care se bazau pe comunismul sovietic, de exemplu Partidul Comunist Italian, însă despre aceste teme vom vorbi mai pe larg în încheierea volumului. Acum vom aprofunda felul în care Marcuse se pregăteşte să îşi finiseze ideea de utopie în raport cu studiul critic al societăţii.

---

95 H. Marcuse, *Raţiune şi revoluţie,* p. 325

Concepţia utopică pe care o are în minte Marcuse este un lucru care are de-a face cu stratul material al omului, tot timpul înţeles în ansamblu ca umanitate, şi care deci trebuie ţinută departe de o idee abstractă a ce trebuie să fie. Este vorba despre sfera nevoilor şi dorinţelor omeneşti, care se întrupează în acel individ concret de la care însuşi Marcuse era convins că trebuia să plece, în locul subiectivităţii universale şi tendenţios metafizice a filo-

sofiei moderne – subiectul gânditor al lui Descartes, eul ca punct de sprijin al oricărei reprezentări al lui Kant, subiectul spiritului absolut al lui Hegel – trebuie pus în centru individul, cu nevoile şi cu dorinţele sale, iar satisfacerea acestuia dă formă ideii realizării raţiunii ca fericire. Astfel se realizează pentru Marcuse utopia drept critică a realităţii existente în numele unei explicaţii concrete, al unei realizări a potenţialelor sale latente datorită transformării stării actuale de lucruri. Aşadar, realitatea trebuie să se elibereze de ceea ce în mod eficient a fost numit „scoarţa [96] existenţială care îl

96 în *Post-scriptum* din 1968 la noua ediţie a volumului *Eros şi civilizaţie,* Giovanni Jervis scrie: „De atunci încolo [1963, prima ediţie italiană a textului] s-au produs două evenimente importante. Gândirea lui Marcuse a început să facă parte din instrumentele critice ale unei noi opoziţii, mai cu seamă juvenile, şi scrierile sale au avut un succes greu de prevăzut". (G. Jervis, *Introducere,* în H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* trad. it. de L. Bassi, Torino,

condamnă la inadecvare”[97]. Unghiul vizual al viitorului este cel care garantează critica prezentului.

Acestea sunt, printre altele, unele dintre motivele care îl îndeamnă pe Marcuse la o oarecare desprindere de poziţiile pe care în acei ani le luau Adorno şi ceilalţi exponenti ai Scolii de

la Frankfurt, inclusiv Horkheimer. Dacă se compară scrierile lui Adorno din anii 1950 cu cele ale lui Marcuse, se poate măsura uşor importanţa acestei desprinderi. Să ne gândim, de exemplu, la *Minima moralia,* operă datorită căreia Adorno îşi câştigă faima în patrie. Stilul „dezvrăjit”, aproape la limita ironicului, pe care îl afişează Adorno contrastează cu ceea ce par a fi invective şi incitări din partea lui Marcuse. în celebrul aforism care încheie *Minima moralia,* Adorno ia cuvântul în legătură cu ceva care ar putea să amintească tema utopiei:

> Filosofia, care s-ar putea justifica doar în faţa disperării, este încercarea de a considera toate lucrurile ca şi cum s-ar prezenta din punctul de vedere al mântuirii. [...] Vorbim despre a stabili perspective în care lumea să se destrame să se înstrăineze, să-şi dezvăluie fisurile şi crăpăturile, aşa cum va apărea într-o zi, deformată şi cu

---

1968, p. 32)

97 T. Periini. *Ce a spus cu adevărat Marcuse,* pp. 73-74

lipsuri, în lumina mesianică.[98]

în locul utopiei despre care vorbeşte Marcuse, iese la iveală lumina mesianică a unui mâine posibil, însă a cărui sosire este atât de puţin garantată pe cât este garantată realizarea unui iluminism cu adevărat uman. Adorno este gânditorul prin excelenţă, teoreticianul acut şi strălucit care critică neînfricat realitatea, fără a-i acorda nici cel mai mic răgaz. Ultima lui operă se intitulează *Dialectica negativă* şi reflectă mult din acest comportament. Nu trebuie să cedăm niciun milimetru din poziţia critică şi negativă proprie, ca să fim loviţi de o pozitivitate mascată în spatele căreia se ascunde întotdeauna recăderea în barbarie. în schimb, Mar- cuse, şi astfel se explică şi viitoarea sa popularitate printre studenţii în revoltă, încearcă mereu să salveze ceva din lume. De aceea s-a putut spune: „Spre deosebire de Adorno, care este un gânditor «rece», Marcuse este «cald»„[99]. La el se simte exigenţa de a inaugura o practică realmente transformatoare, fără a se retrage în faţa acestui reziduu de pozitivitate. în schimb, Adorno vedea în acest veleitarism urma pe care i-o lăsase lui Marcuse fi- losofia heideggeriană, ca şi cum ar fi fost vorba

---

98 Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditaţii despre viaţa jignită,* trad. it. de R. Şoimi, Torino, 1994. p. 304

99 T. Perlini, *Ce a spus cu adevărat Marcuse,* p. 87

despre un fel de romantism clocit în filosofia dialectică.

într-un anume sens, viziunea lui e mai optimistă decât cele promovate de alţi filosofi de la Frankfurt şi îşi găseşte legitimitatea printr-o aprofundare şi o relectură a temelor principale ale psihanalizei scolii freudiene. Folosirea lui Freud în contextul analizei y sociale evident că nu era o noutate.

Acelaşi Adorno, încă în anii 1930, se dovedea oarecum familiarizat cu teoria freudiană şi cu o implicare în afara cercului psihanalitic restrâns.[100] însă adevăratul corifeu în contextul aplicării sociale a psihanalizei, mai ales în mediul marxist, este, neîndoielnic, Wilhelm Reich, care, prin opera din 1933 *Psihologia de masă a fascismului,* a arătat întreaga eficacitate a unei folosiri sociale a unei teorii apărute în domeniul concepţiei freudiene. Nici în cercul de la Frankfurt, desigur, nu au lipsit încercările de acest gen, de exemplu, cea a lui Erich Fromm, pe care am amintit-o, *Investigaţie printre muncitori şi funcţionari,* publicată în volumul *Studii despre autoritate şi familie,* îngrijit de Horkheimer, în care problema tipic freudiană a raportului dintre autoritate şi contextul familial era pusă în prim-plan. Tot aşa, monumentala lucrare la care a participat Adorno în Statele Unite, şi care a fost publicată sub titlul *Personalitatea autoritară,* are trimiteri

100 Th. W. Adorno, *Actualitatea filosofiei,* p. 51

puternice la teoria freudiană, dacă nu ca metodă clinică şi curativă, cel puţin ca metodă de diagnosticare pentru relevarea pulsiunilor latente.

Şi Marcuse era deosebit de interesat de concepţia psihanalitică freudiană. Dacă ne gândim la ce am spus cu privire la noţiunea de utopie pe care o dezvolta, motivaţiile se vădesc clare. Dacă utopia este o modalitate de a face explicite potenţialităţi latente, dacă funcţia critică a societăţii priveşte spre individ ca purtător al anumitor nevoi şi dorinţe, dacă revoluţia trebuie să fie o reali- zare a raţiunii ca fericire, atunci apare centrală definirea a ceea ce se găseşte latent în corpusul social. La asta se adaugă, implicit, o concepţie precisă a reprezentării dorinţei, a cărei încadrare era înlesnită de teoria freudiană.

După cum am văzut, pe la sfârşitul anilor 1920, Wilhelm Reich încercase să dezvolte coerent o corelaţie între concepţia marxistă şi psihanaliza lui Freud. După cum se ştie, munca lui Freud, care opera în special pe pacienţi privaţi, s-a desfăşurat, în mare, pe un eşantion alcătuit din clasa burgheză de mijloc. Studiile lui despre isterie, adică acele lucrări din care a luat avânt psihanaliza, se concentrau în special pe femei burgheze care se confruntau cu probleme provenite specific din clasa lor socială, fără a se întreba dacă acest lucru avea sau nu influenţă asupra patologiei în cauză. Reich, plecând de la

aceste consideraţii, se întreabă în schimb care este raportul dintre clasa socială şi condiţia psihică. într-o scriere târzie, îşi aminteşte de vremurile în care lucra în ambulatoriile vieneze şi scrie:

> Atât psihiatrii, cât şi psihanaliştii nu obişnuiau să îi întrebe pe pacienţi care le erau condiţiile sociale. Se ştia că existau sărăcie şi mizerie. Dar se credea că nu era un lucru pertinent. La policlinică se loveau, în schimb, permanent de această realitate. [...] Brusc, apărea abisul existent între pacienţii care frecventau cabinete private şi cei care se duceau la ambulatoriu.[1,7]

Convingerea pe care o capătă în aceşti ani Reich, văzând eficacitatea scăzută a tratamentului psihanalitic la acest gen de pacienţi, priveşte spre o ineficienţă totală a terapiei psihologice în lipsa unei transformări reale a societăţii. Nu e nevoie să fie crescut numărul clinicilor sau al psihiatrilor, ori al psihanaliştilor, ci trebuie să se revoluţioneze condiţiile existente în socie- tate. De aceea, abordează raportul dintre teoria socială şi teoria psihanalitică şi, în 1929, scrie *Materialism dialectic şi psihanaliză,* anunţând necesitatea integrării teoretice a celor două discipline. Concepţia spre care se îndreaptă este cea a unei sărăcii sexuale a maselor.

Ducându-i ideile la extrem, s-ar putea spune că obiectivul spre care se îndreaptă Reich este al unei adevărate revoluţii sexuale, în care eliberarea de principiul plăcerii ar fi trebuit să fie impulsul decisiv spre eliberarea socială, concepţie pe care Marcuse o consideră excesiv de vagă şi de puţin definită.[98]

Deşi Marcuse o consideră un primitivism teoretic, la Reich asistăm la o operaţiune interesantă, care în ochii lui Marcuse merită să fie readusă la un nivel mai înalt: recitirea poziţiilor freudi- ene în lumina noilor cunoştinţe oferite de societatea americană,

[97] W. Reich, *Funcţia orgasmului,* trad. it. de F. Belfiore, Milano, 1969, p. 91

[98] Despre îndoielile lui Marcuse privitoare la Reich: J.-M. Palmier. *îndreptare spre gândirea lui Herbert Marcuse,* trad. it. de L. Banfi, Milano, p, 48-52

în care procesul de dorinţă şi de satisfacere a nevoii devenise incredibil mai violent decât în Europa, se putea dovedi o operaţiune centrală, cu scopul de a preciza concepţia despre utopie pe care Marcuse insista în acei ani. Astfel, apare una dintre cele două mari opere ale filosofului naturalizat american: *Eros şi civilizaţie,* care, alături de *Omul unidimensional,* îl va face unul dintre părinţii contestării politice a tinerilor din anii 1960.

Eros şi civilizaţie (I): polemica

înainte de a aborda mai exact textul, trebuie spuse câteva cuvinte despre mediul cultural în care Marcuse l-a scris şi despre disputele la care se referă în mare parte a cărţii. Marea polemică abordată în *Eros şi civilizaţie* se îndreaptă împotriva aşa-numitei şcoli neofreudiene, sau alternativei culturale a psi- hanalizei. Exponenţii de mai mare importanţă ai acestei şcoli sunt, după părerea lui Marcuse, Karen Horney şi Clara Thom- pson, nume care astăzi nu-i vor spune aproape nimic cititorului nespecialist, dar la ele se adaugă un altul, pe care deja l-am numit pe parcursul textului – Erich Fromm, care ulterior va de- veni celebru pentru cartea sa publicată în 1976 *A avea sau a fi?,* dar care, la vremea aceea, era unul dintre mulţii exponenţi ai scolii neofreudiene care luase avânt în America. Mai cu seamă faţă de acesta din urmă, polemica lui Marcuse nu poate fi con- siderată nici simplă, nici banală, fiindcă Fromm a făcut multă vreme parte din acelaşi Institut de Cercetări Sociale de la Fran- kfurt, căruia Marcuse i- a mutat sediul de la Geneva, şi a semnat numeroase şi importante cercetări pe care le-am menţionat anterior. în plus, în anii 1930 Fromm fusese autorul câtorva eseuri care i-au oferit o certă inspiraţie aceluiaşi Marcuse, cum ar fi *Semnificaţia socio-*

psihologică a teoriei matriarhatului, sau *Despre metoda şi datoria unei psihologii sociale analitice,* apărut chiar în paginile revistei Institutului de Cercetări Sociale. însă odată cu sosirea sa în America, Marcuse vede la el o regresie puternică ce îl face să adere la acel curent cultural neofreudian pe care el este decis să-l demoleze.

Deşi Marcuse lasă această discuţie pentru ultimele pagini ale cărţii sale cu titlul *Critica revizionismului neofreudian,* este interesant să începem de la acest punct pentru a înţelege mai bine motivele de fond care îl determină pe Marcuse să scrie, substanţial, o carte întreagă dedicată ultimelor eseuri ale lui Freud. în 1955, în revista *Dissent,* Marcuse publică un eseu numit *The Social Impli- cations ofFreudian „Revisionism* care conţine o acuzaţie violentă la adresa lui Fromm, reluată şi în ultimul capitol din *Eros şi civilizaţie.* Acestor pagini le va răspunde în aceeaşi revistă Fromm, acuzându-l la rândul său pe Marcuse într-un articol cu titlul simptomatic, *The Human Implications of Instinctivistic „Radicalism",* şi îi va urma o replică marcusiană." Esenţa problemei constă în faptul că, după părerea lui Marcuse, această interpretare a psihanalizei nu ar face altceva decât să slăbească teoria freudiană şi să o facă prin asta o formă de ideologie, în detrimentul acelui act de acuzare magistral şi ascuţit adresat societăţii.

Teoria neofreudienilor, sau a freudienilor culturalişti, era cea potrivit căreia din teoria psihanalitică elaborată de Freud ar trebui scoasă toată acea formă de reziduu biologic şi metafizic cu care încă erau impregnate scrierile părintelui acestei discipline, în acest fel se elabora o concepţie a raportului între individ şi

[99] Această a treia replică, cu un rezumat al întregii polemici, se găseşte în H. *Marcuse. A Reply to Erich Fromm.* în *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation.* în *Collected Papers of Herbert Marcuse,* voi. V. D. Kellner şi C. Pierce (ed). London-New York, 2011, pp. 101-106

societate care tăia din rădăcină toată abordarea freudiană legată de teoria impulsurilor, sau, cum se traduce termenul *Triebe* în domeniul psihanalitic, a instinctelor. După părerea lui Marcuse, acesta este, în realitate, aspectul care îl face pe Freud mai mult decât orice un gânditor al cărui studiu este necesar în contextul unei terorii sociale, respectiv în virtutea unei lecturi intrinseci conflictuale a raportului dintre individ şi societate. în această privinţă, se citeşte în *Introducerea* la *Eros şi civilizaţie:* „«Biologismul» lui Freud este o teorie socială într-o dimensiune profundă care a fost sistematic aplatizată de şcolile neofreudiene”[101]. Astfel, poziţiile culturaliste au tăiat rădăcinile pur instinctuale ale societăţii şi au înţeles-o pe aceasta din urmă ca pe un soi de mediu pe care

101 H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* p. 53

individul îl are dinainte aşezat de-a gata. Urmând concepţiile neofreudiene, care doreau să deplaseze, ca să spunem aşa, spre stânga axa dezbaterii, orice formă de dezordine trebuie readusă la dimensiunea sa socială şi culturală.

Din contră, Marcuse se conectează exact cu Freud în numele unei analize care este cea mai îndrăzneaţă din societate, fără să facă rabat mai ales de la contextul formării sale originare.

Societatea nu trebuie considerată ca un lucru dat, ca un simplu fapt social, ci trebuie să fie cercetată plecând de la originea sa şi în virtutea legitimităţii sale. Prin poziţionarea lor, neofreu- dienii reduc în schimb societatea la un ambient, eliminând orice istoricitate a corpului vieţii comunitare şi readucând afecţiunea psihică la o lipsă de adaptare a omului la aceasta din urmă. Urmând această perspectivă, se pare că societatea îmbracă un rol de metru etalon cu ajutorul căruia să se măsoare capacitatea individuală de adaptare, fără ca aceasta să poată fi pusă la îndoială pe baza unei cereri de legitimizare.

În mod opus, Marcuse citeşte pesimismul lui Freud privitor la originea şi la structura represivă a societăţii ca ocazie pentru o punere serioasă în discuţie a acesteia din urmă şi, odată cu ea, a valorilor sale de fond. După cum vom vedea, se va

înfiripa mai concret rolul fanteziei, pe care îl văzuserăm anterior că apăruse într-o accepţie care se întrezăreşte în discursul lui Freud şi care înţelege fantezia ca facultate capabilă să urmeze liber principiul de plăcere, fără a fi frânată de principiul realităţii.[102] Astfel, se specifică şi rolul determinant al utopiei.

Paradoxal, cum am spus, revizionişţii teoriei freudiene voiau să mute la stânga axa psihanalizei, însă, făcând acest lucru, au atins un principiu de bază al concepţiei lui Freud, pe care Mar- cuse îl consideră a fi cel ce o face cu adevărat interesantă. Acolo unde revizionişţii vedeau un fel de biologism al lui Freud, pe care voiau să-l remedieze printr-o concepţie pur socială a nevrozelor, Marcuse întrevede o punere sub acuzare lucidă şi îndrăzneaţă a societăţii în integralitatea sa. Este adevărat, cum spune Freud, că societatea dă impresia că are o rădăcină aproape biologică. Cheia însă este să înţelegi că aceasta nu este o presupunere de tip mistic sau chiar obiectiv. A vorbi despre individ în societate echivalează cu a vorbi despre un individ care poate să apară natural din aceasta. Acest lucru te face să înţelegi ce s-ar întâmpla dacă ordinea socială actuală ar fi făcută bucăţi; ar fi făcută bucăţi exact acea aparenţă de

---

102 R. Periini. *Ce a spus într-adevăr Marcuse,* pp. 80-83

naturaleţe pe care Freud o descrie atât de cinic şi de critic:

> în spatele tuturor diferenţelor dintre formele istorice ale societăţii, Freud intuia lipsa de umanitate fundamentală comună tuturor şi controalele represive care, în cadrul structurii în- seşi a instinctelor, perpetuează stăpânirea omului asupra omului.[103]

Eros şi civilizaţie (II): reprimare şi utopie

Volumul *Eros şi civilizaţie* este opera definitivei consacrări a lui Marcuse, care odată cu ea încetează să mai fie unul dintre mul- ţii profesori universitari ce lucrează în Statele Unite şi devine unul dintre criticii cei mai radicali ai societăţii capitaliste, fapt care îi va aduce oarecare faimă în viitor[104]. încercarea lui de a uni psihanaliza cu marxismul rămâne, într-un anume fel, pionierat de gen.

Pe de o parte, avem o filosofie istorică şi socială care intenţionează să răstoarne societatea prezentă; pe de alta, avem o cercetare a instinctelor ascunse şi inconştiente ale fiinţei umane, care, prin forţa

---

103 H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* p. 265

104 J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse.* p. 63

lucrurilor, se transmit în societate. Deci trebuie să cercetăm ce raport există între individ şi întregul societăţii, într-o perspectivă menită să ţină laolaltă dezvoltarea acesteia şi creşterea aceluia. în acest sens, se unesc filogeneze şi ontogeneze: geneza speciei şi geneza individului, acolo unde specia este asimilată istoriei sociale în care este inserată fiinţa umană.

Scrierile lui Freud care sunt luate în considerare sunt cele dedicate culturii, scrise în faza târzie a dezvoltării sale. Atenţia cade în special pe *Dincolo de principiul plăcerii* şi *Disconfortul civilizaţiei,* scrise la zece ani diferenţă, în 1920, şi, respectiv, 1930, când evenimentul războiului şi frământările care i-au urmat impuneau o atenţie dată fiinţei umane în tendinţa sa integrală de a trăi în co- munitate şi din partea lui Freud. *Disconfortul civilizaţiei* vorbeşte despre raportul pe care îl are omul cu domeniul elementelor naturale, care în practica contemporană este în mod necesar mijlocit de tehnica fată de care el are o deziluzie, deoarece aceasta nu îi permite să-şi urmărească realmente fericirea. Promisiunea fericirii, conectată cu domeniul tehnic al naturii, nu se împlineşte şi omul cade în nevroză. Cum scrie Freud:

> O mare parte a vinei pentru nefericirea noastră trebuie pusă pe umerii aşa-zisei noastre civilizaţii;

am fi foarte fericiţi dacă am renunţa la ea şi am găsi calea de întoarcere la condiţii primitive.[105]

Omul nu pare să poată trăi în afara societăţii, dacă nu vrea să recadă în barbaria anarhiei pulsionale; dar societatea, pentru a găzdui viaţa comunitară, îi impune omului o serie de renunţări, mai exact, îi impune să renunţe la răsplătirea propriului principiu magmatic şi libidic al plăcerii, în numele principiului realist şi ordonat al realităţii. De fapt, disconfortul apare când dezechilibrul şi reprimarea principiului plăcerii de către principiul realităţii fac, spus explicit şi imprecis, să nu mai merite efortul. Prea multe sunt renunţările la care omul îşi supune plăcerea, în numele unei reprimări care i se impune social. Freud mai pune în joc şi o paralelă între dezvoltarea socială şi cea individuală, comparând dificultatea ca principiul plăcerii să fie depăşit de obstacolele pe care le comportă depăşirea infantilă a fazei sado-anale. Civilizaţia trebuie să sustragă impulsurilor sexuale o mare parte din energie, pentru a o îndrepta spre scopuri socialmente funcţionale, cum ar fi, de exemplu, munca. În felul acesta, se introduce principiul nefericirii care corespunde supunerii pulsionale. La fel se întâmplă şi în privinţa agresivităţii, impuls central al individului, pe care

105 S. Freud, *Disconfortul civilizaţiei,* în *Opere,* voi. 10, ed. C.L. Musatti, Torino, 1978, p. 557

societatea îşi impune să o reprime în vederea propriei supravieţuiri. Folosind cuvintele cu care se încheie eseul:

> Problema fundamentală a destinului speciei umane mie mi se pare că este următoarea: dacă, şi până la ce punct, evoluţia civilă va reuşi să controleze tulburările vieţii colective provocate de pulsiunea agresivă şi autodistructivă a oamenilor. Oamenii şi-au extins acum atât de mult puterea asupra forţelor naturale, încât a se bucura de ele ar însemna uşor să se extermine pe rând, până la ultimul om. Ei ştiu acest lucru şi de aici vine o bună parte din neliniştea lor actuală, din nefericire, din reţinere. Iar acum trebuie să ne aşteptăm ca şi cealaltă dintre cele două „puteri cereşti”, Erosul etern, să facă un efort să se afirme în lupta cu adversarul său la fel de nemuritor.[106]

Aceste teze, dezvoltate de Freud în *Disconfortul civilizaţiei* şi în *Dincolo de principiul plăcerii,* pot permite să se înţeleagă intenţia de bază a lui Marcuse în *Eros şi civilizaţie.*

Intenţia lui Marcuse, care, după cum am spus, porneşte de la o mediere între premisele

---

106 *Idem,* p. 630

psihanalitice şi teoria socială marxistă, este să ia în discuţie aşa-numitul pesimism freudian, încercând – în sens utopic – să conceapă posibilitatea existenţei unei culturi (şi deci a unei societăţi) non-represive. Pe scurt, întrebarea de la care pleacă discursul său priveşte posibilitatea de a înţelege critica lui Freud, fără a urmări însă până la capăt ceea ce e perceput

ca un defetism indispensabil faţă de omenire în ansamblu. Drept mărturie, se poate citi în *Introducere* la *Eros şi civilizaţie:*

Din *Eros şi civilizaţie* (I)

Afirmaţia lui Freud că civilizaţia se bazează pe reprimarea permanentă a instinctelor omeneşti a fost împărtăşită fără discuţie. întrebarea sa dacă suferinţa generată în acest fel individului merită beneficiile culturii nu a fost prea sârguincios luată în consideră derare – mai ales că Freud însuşi considera că ar fi vorba despre un proces inevitabil şi ireversibil. Libera satisfacere a nevoilor instinctuale ale omului este incompatibilă cu societatea civilă: renunţarea şi amânarea satisfacţiei sunt premisele progresului. „Fericirea" – spune Freud – „nu este o valoare culturală." Ferici-

rea trebuie subordonată unei munci care ocupă toată ziua, unei

discipline a reproducerii monogame, unui sistem alcătuit din legi şi ordine. Sacrificarea metodică a libidoului, devierea sa, impusă inexorabil, spre activităţi şi expresii social utile reprezintă cuitura.

Sacrificiul a făcut bine: în zonele avansate ale lumii civilizate din punct de vedere tehnic, cucerirea naturii este practic încheiată şi creste satisfacerea nevoilor unui număr din ce în ce mai mare de persoane. Nici mecanizarea şi nici standardizarea vieţii, nici sărăcirea psihicului, nici din ce în ce mai marea forţă dis-

tructivă a progresului zilelor noastre nu oferă motive suficiente ca să ne îndoim de „principiul" care a guvernat progresul civiliza-ţiei occidentale. Creşterea continuă a productivităţii face din ce în ce mai puţin utopică promisiunea de viaţă mai bună pentru toţi.

H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* trad. it. de L. Bassi, Torino, 1992

Aceste aspecte negative ale culturii actuale ar putea fi şi un indiciu al faptului că instituţiile constituite sunt învechite şi depăşite, şi că apar noi forme de civilizaţie.[107]

Baza socială de la care pleacă Marcuse când gândeşte o eliberare reală a omenirii din starea sa represivă nu este însă de ordin strict psihanalitic, ci se află în fruntea acelei interacţiuni urmărite de el între teoria psihicului şi teoria societăţii. Când se pregăteşte să definească premisele acestei cotituri non-repre- sive a civilizaţiei, el observă că „permanenta creştere a productivităţii face să fie din ce în ce mai puţin utopică promisiunea unei vieţi încă şi mai bune pentru toti”[108]. în această declaraţie se pate citi influenţa acelei declanşări a forţelor de

107 *Idem,* p. 52

108 /dem, p. 51

producţie pe care Marx o impunea drept condiţie necesară pentru realizarea societăţii libere şi care acum se regăseşte la Marcuse ca posibilitate – pe bază utopică – a unei civilizaţii non-represive.[109] în acelaşi fel, Marcuse continuă să se întrebe: „Corelarea antagonică dintre libertate şi reprimare, productivitate şi distrugere, dominare şi progres oare reprezintă realmente principiul civilizaţiei?”[110]

Dacă analiza lui Freud vedea în sporirea progresului o creştere generalizată a nefericirii personale, Marx invită să se conceapă creşterea cantitativă ca proces care, la un moment dat, reuşeşte să transforme cantitatea în calitate, permiţând acel salt decisiv în vederea unei conştiinţe de clasă, de care, cum am vă- zut, Marcuse era legat încă din anii de tinereţe. în *Disconfortul civilizaţiei,* Marcuse vede cel mai mare act de acuzare a omenirii, dar, concomitent, recunoaşte cea mai mare punere în valoare a ceea ce este specific uman. Dacă, pe de o parte, transformarea omului în om civilizat impune întotdeauna o formă crescândă de represiune a omului în măsura în care este dotat cu instincte, în acelaşi timp acest joc al represiunii este capabil să arate, ca în penumbră, acel nucleu de fond în care omul îşi poate câştiga realmente fericirea. Tocmai

109Sublinierea acestui punct apare în J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse,* pp. 72-73

110 H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* p. 52

pentru că actualmente este nefericită, fiinţa umană va putea să fie într-o zi fericită.

Terenul pe care se mişcă Marcuse este, în realitate, extrem de stratificat şi de alunecos. El vrea să arate cum premisele pentru a gândi această societate non-represivă se află deja, dacă socotim bine, în cadrul aceleiaşi gândiri freudiene. Freud însuşi ne furnizează instrumentele necesare pentru a gândi o societate non-represivă, exact în timp ce afirmă natura represivă necesară a civilizaţiei. Apucând-o pe o cale care va fi apoi cea străbătută mai aprofundat în *Omul unidimensional,* Marcuse ne invită să gândim condiţiile de posibilitate ale unei societăţi drepte exact în interiorul celei nedrepte. în acest sens, Marcuse este un elev mai fidel al lui Marx decât a fost Adorno, a cărui gândire negativă exclude faptul că în viaţa falsă se poate descoperi grăuntele unei vieţi adevărate, deoarece de-acum omul s-a transformat „într-un apendice al procesului material de producţie, fără autonomie şi fără substanţă proprie”.[111] Aşadar, Marcuse lucrează la periferia gândirii lui Freud, încercând să se strecoare în acea dialectică indestructibilă pe care psihanaliza o vedea împletită între civilizaţie şi pierderea fericirii. Problema „economiei libidinale” cu care Freud lichidează posibilitatea unei satisfacţii reale în

111 Th.W. Adorno, *Minima moralia,* p. 3

contextul civilizării este tocmai ceea ce Marcuse ia în discuţie, încercând să lege din nou nodul posibil pe care Freud Fa tăiat între fericire şi civilizaţie. Oare poate fi gândită o civilizaţie fericită? E posibil să se producă în termenii lui Freud? Acestea sunt întrebările pe care şi le pune Marcuse.

Ne-am putea gândi, şi chiar s-a făcut acest lucru, că Freud compensa un sentiment de tristeţe personală când indica această condiţie mizeră a omenirii. Scrie el într-o scrisoare adresată lui Putman, pe 8 iulie 1915: „Eu sunt susţinător al unei vieţi sexuale infinit mai libere, deşi m-am bucurat foarte puţin de o asemenea libertate”[112]. Chiar rămânând departe de această interpretare excesiv de privată a raportului dintre pesimism şi civilizaţie, Marcuse crede că ne putem întreba, pe bună dreptate, despre cât de mult şi-a călcat pe suflet Freud în latura pesimistă a propriei concepţii generale, poate nereuşind să găsească în ideile personale posibilitatea unui remediu concret pentru această formă de disperare culturală. Rădăcina marxistă a gândirii sale îi impune lui Marcuse să nu dispere văzând prezentul şi să privească progresul civilizaţiei cel puţin cu posibilă bunăvoinţă.

„Concepţia omului care reiese din teoria freudiană

112S. Freud, *Scrisoare către J.J. Putman. 8 iulie 1915.* în *Briefe 1879—1939,* ed. E.L. Freud, Frankfurt, 1960, p. 305

este cel mai irefutabil act de acuzare a civilizaţiei occidentale”, spune Marcuse, iar în faţa acestui fapt admite că în acelaşi timp el este „apărarea cea mai de nezdruncinat a acestei civilizaţii”[113]. Ceea ce trebuie să înţeleagă omul din propriul proces de civilizare este momentul dureros al eliberării la care nu se poate renunţa. Odată ce omul supune în mod necesar principiul plăcerii principiului realităţii, odată ce îşi reprimă satisfacţia imediată a propriilor impulsuri, avem de-a face cu o traumă care este continuu retrăită. Având în vedere acestea însă, Marcuse este ferm convins că

> metapsihologia lui Freud este o continuă încercare de a descoperi şi de a pune în dubiu teribila necesitate a conexiunii strânse dintre civilizaţie şi barbarie, progres şi suferinţă, libertate şi nefericire – conexiune care, în ultimă instanţă, se dovedeşte ca legătură între Eros şi Thanatos.[114]

însă în baza unei lecturi istorice extrem de socializate a civilizaţiei, Marcuse vede posibilitatea de a rupe procesul continuu de reprimare a principiului plăcerii de către principiul realităţii şi o

---

113[1,2] H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* p. 59

114 *Idem.* p. 64

face printr-o schemă de lectură care, încă o dată, trimite puternic la Marx. Menţionările continue ale lui Marcuse despre intrarea omului în societatea bunăstării nu trebuie, firește, să ne ducă cu gândul că avem de-a face în acest caz cu o apărare a consumerismului sau a capitalismului neînfrânat. Din contră, trebuie să gândim societatea bunăstării ca pe un fel de culme a capitalismului însuşi, care, indirect, reuşeşte să arate posibilitatea existentei unei societăţi realmente satisfăcătoare. Este vorba despre un discurs care are ceva în comun cu ideea că resursele consumate zilnic de Occident ar fi capabile, dacă s-ar adresa unei lumi diferite, să ne satisfacă pe deplin orice exigenţă. Marcuse se duce în felul acesta în direcţia unui marxism care va trebui să se găsească din nou în conflict cu o bună parte din exponenţii săi ortodocşi. Ideea lui este încă legată de marxismul umanist pe care îl proiecta în anii 1930 şi care are tendinţa să

nu gândească istoria pur şi simplu în lumina unui gen de necesitate dialectică.

Ca să fim mai exacţi, trebuie să revenim la câteva argumentaţii cuprinse în *Raţiune şi revoluţie.* Scrie, în privinţa asta, Marcuse: „Odată depăşit capitalismul, procesele sociale nu mai sunt dominate de legi naturale oarbe”[115]. Aici se referă la discursul lui Marx despre istorie ca istorie naturală, introdus explicit în Prima carte a *Capitalului,* unde figurile luate în considerare – cea a burghezului, cea a proletarului – se spune că trebuie tocmai să aibă valoare ca figuri de „istorie naturală”[116]. Semnificaţia acestor cuvinte priveşte istoria ca pe un proces care are o semnificaţie naturalistă, anume că se opune omului ca şi cum acesta ar fi un lucru străin lui, cu aceeaşi legalitate pe care o posedă natura. Forţele istoriei sunt oarbe şi omul nu poate face altceva decât să le îndure. Acest lucru este însă valabil numai pentru acea istorie pe care Marx o numeşte preistorie, respectiv istoria societăţii capitaliste. Odată ruptă ordinea de producţie burgheză, iată că omului îi este dată posibilitatea de a-şi lua soarta în propriile mâini şi de a începe o istorie cu adevărat umană, o istorie care să nu mai fie naturală, ci liberă.

Când Marcuse îi reproşează lui Freud genul acesta

---

115 H. Marcuse, *Raţiune şi revoluţie,* p. 347

116 K. Marx, *Capitalul,* vol. I, trad. it. de D. Cantimori, Roma, 1980, p. 1 7

de observaţii, se gândeşte exact la aşa ceva, adică la posibilitatea ca dialectica continuă de reprimare a plăcerii în numele principiului realităţii – în care freudienii revizionişti vedeau rămăşiţe de biologism şi[9] de metafizică – să fie făcută bucăţi[111] tocmai ca urmare a distrugerii acelui aspect absolut naturalist pe care îl are istoria în cadrul orânduirii economice capitaliste şi pe care l-ar putea pierde odată ce acest lanţ s-ar sfărâma definitiv. Societatea

bunăstării ar putea demonstra că ne aflăm tocmai în pragul acelei dezlănţuiri a forţelor de producţie care ar permite universalizarea producţiei socializate, nu legate de proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie. Aşadar, spre deosebire de ce făcea Wilhelm Reich, Marcuse nu gândeşte eliberarea societăţii ca simplă eliberare sexuală, ci gândeşte eliberarea sexuală ca pe o posibilitate oferită de eliberarea economică şi de producţie. Cursa din ce în ce mai represivă în care s-a antrenat societatea ar putea fi, pur şi simplu, semnalul că acele structuri instituţionale de reprimare a vieţii individuale scârţâie din ce în ce mai mult şi se pregătesc să cedeze în faţa unei ordini umane, iar aceasta se întâmplă exact în virtutea rupturii chiar violente a orânduirii sociale.

Conflictul pe care Freud tinde să ni-l prezinte ca etern, din respect faţă de acea concepţie a omului ca fiind dominat de instincte, Marcuse vrea deci să-l gândească invers, ca istoric, şi, în plus, ca istoric condiţionat. Deci vorbim despre o lectură istorică a raportului uman dintre societate şi tehnică şi despre a arăta cum conflictul identificat de psihanaliză poate fi rezolvat numai dacă energiile pe care societatea – atât americană, cât şi sovietică – le foloseşte pentru a controla şi reprima individul ar fi îndreptate spre scopuri diferite de cele ale neînfrânatei stăpâniri a

persoanei fizice şi psihice. în lumina modificărilor istorice însă, Marcuse identifică o configuraţie nouă a ceea ce Freud numea principiu al plăcerii şi îi dă numele de *„principiu de prestaţie:* forma istorică prevalentă a *principiului realităţii”* [116] Avem de-a face cu o evaluare întru totul economică, abstractă şi finalizată odată cu individul a cărui funcţie este acum îndreptată exclusiv spre a oferi o prestaţie socială determinată.

[116] H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie,* p. 80

: Din *Eros şi civilizaţie* (II)

Introducând termenul de reprimare adiţională, am axat discuţia pe instituţii şi pe raporturile care alcătuiesc „corpul" social al principiului realităţii. Acestea nu reprezintă pur şi simplu manifestările ; externe schimbătoare ale unui principiu al realităţii care rămâne ; nealterat, ci alterează efectiv principiul aceleiaşi realităţi. În con-

; secinţă, în încercarea noastră de a scoate în evidenţă importanţa j limitelor reprimării care domină în civilizaţia contemporană, va tre- î bui să o descriem în termenii specifici ai principiului realităţii care a ; guvernat originile şi dezvoltarea acestei civilizaţii, l-am dat numele î de principiu de prestaţie pentru a reliefa faptul că sub dominaţia sa

■ societatea se stratifică în funcţie de prestaţiile economice (în regim

■ de concurenţă) ale membrilor săi. Este clar că acesta nu este singu-

■ rul principiu istoric al realităţii: alte modalităţi de organizare socială ! nu numai că au prevalat în culturi primitive, dar au şi supravieţuit

■ până în vremurile moderne.

! Principiul de prestaţie, care este principiul unei societăţi de ! achiziţie, antagonică, în proces de expansiune constantă, presupune ! o dezvoltare îndelungată, în timpul căreia dominaţia a fost din ce în ! ce mai raţionalizată: acum, controlul muncii sociale reproduce soci-

! etatea la o scară mai vastă şi în condiţii mai bune. 0 perioadă lungă, ! interesele dominaţiei coincid cu interesele ansamblului: utilizarea

! avantajoasă a aparatului de producţie satisface pe deplin nevoile şi

! facultăţile indivizilor. Pentru marea majoritate a populaţiei, măsura
! şi modalitatea de satisfacere sunt determinate de munca ei; însă
J aceasta este o muncă pentru un aparat pe care aceştia nu-l contro-
J lează, care operează ca o putere independentă.

H. Marcuse, *Eros şi civilizaţie.*